

P

El Platón de Gilles Deleuze

La inversión del platonismo

Autor:
Sonna, María Valeria

Tutor:
Castro, Edgardo

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de Doctorado

El Platón de Gilles Deleuze: la inversión del platonismo

Doctoranda: María Valeria Sonna

Director: Dr. Edgardo Castro

Co-Directora: Dra. Claudia Mársico

"Todas las imágenes del mundo son el resultado de una manipulación, de un esfuerzo voluntario en el que interviene la mano del hombre (incluso cuando ésta sea un artefacto mecánico). Sólo los teólogos sueñan con imágenes que no hayan sido producidas por la mano del hombre — las imágenes aquiropoyetas de la tradición bizantina, las *ymagine denudari* de Meister Eckhart. La cuestión es, más bien, cómo determinar, cada vez, en cada imagen, qué es lo que la mano ha hecho exactamente, cómo lo ha hecho y para qué, con qué propósito tuvo lugar la manipulación. Para bien o para mal, usamos nuestras manos, asestamos golpes o acariciamos, construimos o destruimos, damos o tomamos. Frente a cada imagen, lo que deberíamos preguntarnos es cómo (nos) mira, cómo (nos) piensa y cómo (nos) toca a la vez."

(G. Didi-Huberman, 2015)

Indice

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a mis directores, quienes hicieron posible que este trabajo de investigación cobrara forma. Agradezco al Dr. Edgardo Castro por sus invaluables consejos, su apoyo y su confianza en mi trabajo. A la Dra. Claudia Mársico, por mostrarme un mundo nuevo a través de los clásicos y porque su dedicación y tenacidad son un ejemplo que ha quedado marcado a fuego en mí. Agradezco especialmente al CONICET por las becas doctorales otorgadas entre abril de 2011 y abril de 2016 que hicieron posible esta tesis; a la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buensos Aires y a la Agencia Nacional de Promoción de Ciencia y Técnica por financiar los proyectos de investigación de los que formo parte y que son el marco en el que se encuadra este trabajo.

Las reuniones del proyecto Ubacyt del que soy miembro, dirigido por la Dra. Mársico, han sido parte fundamental del desarrollo de mi investigación, por ello quiero agradecer a los compañeros y compañeras que forman parte del equipo: Mariana Gardella, Esteban Bieda, Rodrigo Illarraga, Romina Simon, Santiago Chame, Francisco Villar, Laura Milman, Mariana Noé, Daniel Perrone, Florencia Zayas, Milena Lozano, Carlos Martín. Porque el amor con el que se abocan a la filosofía es una fuente constante de inspiración y porque sin sus observaciones y sus críticas nunca hubiera podido avanzar en este arduo camino.

Los encuentros dionisíacos del grupo EFRA donde, sospecho, reside el *précurseur sombre* de esta *série disparate*, han sido también una fuente de inspiración inagotable. Quiero agradecerles a Agus, Romi, Maxi, Hatta Lindelen, Nadia, Marian, Alexis, Mailen, Laura e Ignacio por la disposición al juego y la asociación libre con la que han encarado cada uno de nuestros acalorados debates.

Quiero agradecer también a mi amiga del alma Nati Lerussi, cuya lectura dedicada y amorosa me ayudó a ordenarme y a no desesperar. A mi mi querida hermana, quien me acompaña en los *perípatoi* desde la adolescencia, Inés Crespo, cuyos comentarios y observaciones me han ayudado a soldar la estructura de mis ideas. A mis amigas, porque hacen del mundo un lugar feliz: Agus H., Meme, Vir, Ceci Cal, Tali & Frida, Ceci Bru, Silchu, Lucre y Caro B. A mis compañeros de ruta: Gaby, Román y Ari, porque sin esas charlas vespertinas, llenas de amor y de vida, mi existencia perdería sustancia. Sil, Caro C. y

(de nuevo) Gaby, porque las tertulias interminables y las jornadas de labor inagotable que sostuvimos durante estos años fueron los cimientos de este trabajo.

Y por último quiero agradecer especialmente a mi familia porque son el combustible del que se alimenta mi corazón. A mi mamá, por su apoyo incondicional. A a mi papá, cuyo recuerdo me acompaña y me acompañará siempre como un talismán. A mi abuelo Eduardo —quien me enseñó a pensar y que es para mi la imagen de la filosofía— y a mi abuela Chicha, mi sueño de infancia. A Juan por llegar a mi vida para llenarla de colores. A Pablo, Nati y Tao porque son para mi la Gran Salud.

Observaciones técnicas

(a) Abreviaturas

En este trabajo haremos uso de las abreviaturas precisadas a continuación:

Deleuze:

LS: Logique du sens
DR: Différence et répétition
NF: Nietzsche et la philosophie
N: Nietzsche
PS: Proust et le signes
QF: Qu´ est-ce que la philosophie
PP: Pourparlers
CC: Critique et clinique
ID: L´ ile déserte et autres textes
DRF: Deux regimes de fous
ABC: Abécédaire
SVP: Sur la volonté de puissance
AE: Anti-Oedipe
MP: Mille Plateaux

Nietzsche:

GM: Genealogía de la moral
Z: Así habló Zaratustra
BM: Más allá del bien y del mal
CI: Crepúsculo de los ídolos
NT: El nacimiento de la tragedia

Fuentes de textos griegos:

SSR: Giannantoni, G. *Socratis et socraticorum reliquiae*
TF: Mársico, *C. Filósofos socráticos, testimonios y Fragmentos*

(b) Transliteración del alfabeto griego.

Hemos utilizado el siguiente sistema de transliteración del griego antiguo: η = e: ω = o; ζ = z; θ = th; χ = kh; ξ = x; σ-ς = s; υ = u; φ = ph; ψ = ps. El espíritu suave no es reproducido y el espíritu áspero es reproducido con h. Hemos indicado en todos los casos el acento.

Introducción general

> "La historia, *madre* de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La historia para él no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió."
>
> (J. L. Borges, 1944: 449)

¿Es la historia de la filosofía un estudio historiográfico o filosófico? Quienes sostienen que la historia de la filosofía es, ante todo, un estudio histórico priorizan los criterios de imparcialidad, fidelidad a los textos y la objetividad del método. Esta exigencia supone el cuidado de no incorporar en la exégesis de los textos categorías ajenas a la época (Brunschwig, 1992). Quienes sostienen que la historia de la filosofía es, ante todo, filosofía priorizan la función filosófica de los textos desde la cual la apropiación de las fuentes sirve para pensar los problemas actuales (Aubenque, 1992). Este tipo de lectura es considerada anacrónica desde una perspectiva histórica. El problema que surge entonces es el de cuáles lecturas caen bajo el rótulo del anacronismo y cuáles no, puesto que, en rigor, toda lectura histórica es anacrónica ya que es imposible acceder a un texto del pasado desde el paradigma de la época en la que éste fue escrito. E incluso aunque lo fuera, tampoco tendría por qué garantizar una mejor comprensión del texto o mayor objetividad. Existe una tensión entre filosofía e historia de la filosofía que lleva a que el problema del anacronismo se plantee como una dicotomía. O bien leemos las filosofías del pasado para hacerlas relevantes para nuestros problemas contemporáneos transmutándolas para que se acerquen a lo que serían si fueran parte de la filosofía de hoy, minimizando, o ignorando así aquello que se resiste a esa transmutación. La segunda opción es tomar la cuidada precaución de leerlas en sus propios términos tratando de preservar su idiosincrasia y carácter específico de manera que no puedan emerger en el presente sino como piezas de museo (Macintyre, 1984).

¿En qué consiste entonces la especificidad de la lectura filosófica? Este debate tiene una especial actualidad en el ámbito de la historia de la filosofía antigua en el que los criterios filológicos e historiográficos a veces terminan por predominar sobre otros de corte más filosófico como la libre interpretación y la reapropiación de los conceptos. Quizás en parte debido a esto es que se ha sentido a veces la necesidad de justificar la relevancia del

estudio de la filosofía. Boeri, por ejemplo, afirma que la actualidad de la filosofía antigua radica en la vigencia de su forma y contenido, es decir, tanto en los problemas que los filósofos clásicos tematizan, los cuales son retomados por la filosofía de épocas posteriores, cuanto en la metodología de la que se valen para pensar (Boeri, 2000).

Existen dos perspectivas historiográficas tradicionales que justifican la necesidad del estudio del pensamiento clásico: el clasicismo y el historicismo. Sin embargo, si se las considera detenidamente, ambas despojan de sentido el estudio de la filosofía antigua (Berti, 1975). El clasicismo idealiza la antigüedad como modelo extra temporal perfecto que sólo puede ser objeto de imitación en la historia posterior; para el historicismo, el estudio de la filosofía antigua consistiría en una búsqueda erudita que se propone reconstruir un pasado cuyas verdades han sido superadas. Sin embargo, existen otras líneas exegéticas que abordan el estudio de la filosofía antigua, no como mero objeto de investigación histórica, sino en virtud de su actualidad, confiando en que puede efectuar un aporte a la elucidación de nuestros problemas, si es interrogada de modo pertinente.

Según W. Wieland, la actualidad de la filosofía antigua es evidente tanto por el lugar preponderante que su estudio ha adquirido en las últimas épocas, cuanto por la importancia que tiene para el mundo occidental, cuyas tradiciones culturales no pueden entenderse con prescindencia de su influencia. No obstante, según remarca, la investigación erudita de la filosofía antigua pone de manifiesto sólo uno de los múltiples aspectos desde los cuales puede ser considerada su actualidad. Es de suma importancia tener en cuenta que la filosofía contemporánea, en sus casos más significativos, ha llegado a sus resultados por vía de la recepción, crítica y confrontación con el pensamiento antiguo (tal es el caso por ejemplo de Hegel, Heidegger, Whitehead, Ryle, Gadamer y Popper). Si se la investiga, dice Wieland se puede aprender algo *sobre* ella, pero además se puede también aprender *de* ella. Nadie puede esperar aprender algo *de* la filosofía antigua sin antes haber adquirido un saber bien fundado *sobre* ella, porque se corre el riesgo de proyectar sobre el pasado prejuicios, preconceptos, deseos y expectativas propias de nuestra actualidad. De allí que quien se interese por la filosofía antigua no puede prescindir de las herramientas filológicas e históricas. Sin embargo, la tensión entre el presente y el pasado es constitutiva de la conciencia histórica y no puede ser neutralizada. Esta tensión determina la tarea de todo historiador y filósofo que toma del presente sus conceptos, preguntas y métodos cuando hace del pasado el objeto de su investigación. En este punto el aseguramiento filológico e histórico es un presupuesto necesario pero no suficiente. En tanto filosófica, la historia de la filosofía debe dirigir su atención también a la cosa misma acerca de la cual los autores del pasado pretenden haber

logrado conocimientos. Sobre la base de un estudio históricamente orientado, uno deberá preguntarse por las condiciones históricas, sociales, económicas y psicológicas del surgimiento de las doctrinas. Sobre la base de un estudio filosóficamente orientado, deberá preguntarse si alcanzan los objetos a los que dirigen su atención y si sus argumentaciones son convincentes. Es sólo así que tenemos un punto de partida para una posible actualización de la filosofía antigua (Wieland, 1988: 1-4). Para resumir, la postura de Wieland destaca que la actualidad de la filosofía antigua depende tanto de una perspectiva histórica como de una perspectiva crítica.

Claudia Mársico, por su parte, rescata la perspectiva inversa, es decir, el punto en el que la mirada histórica nos sirve para pensar los problemas propios de nuestra época. Esto consiste en acatar su herencia. Pero, como se sigue de la reflexión de Mársico, la herencia no es sólo tradición sino que tiene un peso que ha sido bien trabajado por la disciplina psicoanalítica. Es yendo al pensamiento antiguo en tanto origen que podemos comenzar a pensar en los problemas que nos aquejan en la actualidad. Según Mársico, podemos encontrar que la contemporaneidad en la que estamos insertos comparte numerosos núcleos problemáticos relevantes con la antigüedad griega que, a los efectos del análisis, presentan una ventaja. Estos núcleos problemáticos están planteados, en el marco del pensamiento griego, en formatos más simples, ajenos a la sedimentación conceptual con que se manifiestan en épocas posteriores (2010, p. 17).

Fundamentalmente, para Mársico, la vigencia de la filosofía griega responde a que no hemos salido de la situación del problema que ella bosqueja. La marca griega es la de una verdad frágil, que debe su fragilidad a la ausencia de parámetros que permitan aminorar el conflicto derivado de la confusa captación del mundo. Dicho conflicto es propiciado por la variación individual de la perspectiva sobre la realidad que lo que termina por revelar es la falta de un imaginario compacto. Esta verdad frágil es la marca de un deseo de estabilidad que inunda la tradición pero que nunca se concreta. La contemporaneidad también está signada por la fragilidad de la verdad. La consciencia de esto nos facilita algo, en el sentido de que podemos aceptar esta herencia como condición misma de la manera en que nos posicionamos ante la realidad (2010: 21-2).

En este sentido, siguiendo con la metáfora psicoanalítica, el paso previo a cualquier terapia consiste en la búsqueda etiológica. Esta búsqueda en los orígenes debe llevarse adelante, según Mársico, siguiendo una metodología determinada. En primer lugar, no basta con tomar muestras aisladas, incluso cuando se trate de aquellas que la tradición a tomado como superiores al resto (tal es el caso de la línea áurea Sócrates-Platón-Aristóteles). Tomar

los sistemas filosóficos de transmisión exitosa desvirtúa el trabajo de reconstrucción de los diálogos teóricos. Es por ello que el primer rasgo de esta metodología consiste en definir una perspectiva sensible a la diversidad de manifestaciones propias de la antigüedad (2010: 22).

El influjo de la doxografía helenística ha determinado que se piense en la historia de las ideas como un lago movimiento en el que cada pensador sustituía a su maestro a la vez que formaba a su continuador. Es una deuda de los estudios histórico filológicos el hacer una exégesis menos parcelada respecto de los procesos que rigen la historia de las ideas y que sustituya la visión sucesoria por un panorama que ponga de relieve en qué medida los pensadores que signaron la tradición fueron los emergentes mayores de un movimiento intelectual del que formaban parte y que los nutría. Para sistematizar este enfoque, Mársico propone trabajar con la noción de "zonas de tensión dialógica" (ZTD), que hace referencia al ámbito estructural de problemas a los que se dirigen los distintos pensadores de una época, en función de cuyo debate desarrollan los argumentos que fortalecen sus posiciones e impugnan las de sus interlocutores (2010: 23).

Siguiendo el lineamiento metodológico avanzado por Mársico, la propuesta de esta investigación consiste en estudiar el diálogo interepocal entre Deleuze y Platón desde una perspectiva que evite caer tanto en la consideración anacrónica de los problemas de la antigüedad desde una perspectiva contemporánea, cuanto en un mero comparativismo que deje sin problematizar la manera en que ciertos elementos conceptuales del pensamiento de Platón cobran especial importancia en la manera en que son resignificados en el pensamiento de Deleuze. Abordaremos nuestro estudio apelando a la reconstrucción de las zonas de tensión dialógica en la que se enraíza cada una de estas filosofías. En función de ello es que apelaremos al modo en que Deleuze se instala en una zona de tensión dialógica cara al pensamiento contemporáneo, donde la relación con Nietzsche es fundamental, en el marco de las problemáticas comunes a las filosofías llamadas post-nietzscheanas en las que la referencia a los pensadores griegos, sobre todo a Platón y los sofistas, es de gran recurrencia. Por otra parte apelaremos a la ZTD en la que se enmarca el pensamiento de Platón, a saber, una constelación de problemáticas que son compartidas también por los llamados "socráticos menores", especialmente al diálogo que entabla con la postura filosófica de Antístenes que es fundamental para pensar el desarrollo de los problemas del *Sofista* que sirven de base a Deleuze para elaborar su crítica.

Es desde esta apertura a la dinámica de dos zonas -y en este sentido no sólo dos autores- que emprenderemos el estudio del diálogo interepocal que se entabla entre la obra filosófica de Platón y la de Gilles Deleuze. Desde una perspectiva que, al poner de relieve la

apropiación en la ZTD contemporánea de los elementos conceptuales del platonismo — clara en Nietzsche y Deleuze y en general en todos los autores conectados con estos problemas — indique la relevancia de prestar atención a las coordenadas que permiten entender la función que cumplen los conceptos en juego en las dos zonas y a los elementos conceptuales que transmutados en mayor o menor medida integran el diálogo interepocal. Esa transmutación y el papel que cumplen en los sistemas de origen en el seno de sus respectivas zonas es el objeto de estudio principal del presente trabajo.

En este capítulo introductorio presentaremos un recorrido propedéutico sobre algunos temas centrales que servirán de base al desarrollo del trabajo. Trataremos en primer lugar la pregunta por el concepto de historia de la filosofía con el que se maneja Deleuze como historiador de la filosofía. Nos acercaremos a la noción de retrato conceptual, que se caracteriza por ser una semblanza lograda mediante elementos disímiles; para luego ocuparnos del arte del *collage* que, como lo aclara Deleuze, no es una mera recopilación de fragmentos sino una composición de algo nuevo a partir de elementos preexistentes. Esto nos permitirá pensar el lugar que ocupa el caso de Platón en la historia deleuziana de la filosofía. A continuación presentaremos los lineamientos generales del modo en que Deleuze aborda el conocido tópico de la inversión del platonismo, discusión en la que ha tenido un papel fundamental en su época más reciente. Con estos elementos trazaremos las hipótesis generales de nuestra lectura y los elementos metodológicos a los que nos atendremos, para realizar finalmente una descripción sumaria de los capítulos siguientes que permita una lectura orientada de algunas derivas específicas, señalando además algunos caminos alternativos que se entrecruzan y conviven en este recorrido.

i. Deleuze historiador del platonismo ¿retrato o *collage*?

¿Qué lugar ocupa, en el marco de este debate, la lectura que Gilles Deleuze hace de la filosofía Antigua y, en especial, de los textos de Platón? En primer lugar es necesario decir algo acerca de Deleuze como historiador de la filosofía en términos generales. El perfil de Deleuze como historiador de la filosofía no debe ser pensado en términos de una historia tradicional que suponga los criterios de imparcialidad y fidelidad a los textos. Sin embargo, tampoco es del todo preciso considerar su lectura como una reapropiación de los textos sin pretensiones de historicidad ya que a todas luces su propósito es el de hacer historia de la filosofía y no solamente filosofía.

Axel Cherniavsky define la concepción deleuziana de la historia de la filosofía partiendo de la contraposición entre una concepción más bien tradicional de la historia cuyo criterio principal es la de la fidelidad a los textos y la concepción deleuziana que se caracteriza por una provocación a estos valores mediante una resistencia deliberada a atenerse a los mismos. Esta actitud de Deleuze hacia la historia de la filosofía ha sido interpretada por Bénatouïl en términos de eficacia (2002: 37). Cherniavsky, tomando esta polarización entre fidelidad y eficacia, pone de manifiesto la función crítica del proyecto de Deleuze como historiador de la filosofía. La eficacia consiste en crear una alternativa a la tradición contra la que Deleuze erige su crítica, muy marcada por la predominancia de lo que Le Rider llama "las tres H", Husserl, Hegel y Heidegger (1999: 211).

La pregunta que suele suscitarse a raíz de la actitud deleuziana es la de si se trata o no de una historia de la filosofía. O si sería mejor hablar, en lugar de historia, de una estrategia de apropiación. Al poner en entredicho el estatus de la objetividad y de la verdad que son criterios de una tradición contra la que erige su filosofía como una crítica, no puede esperarse que Deleuze se atenga a ellas. Es sabido que Nietzsche proponía la creación como la única manera de escapar a la tradición, es en este sentido que debe pensarse el proyecto deleuziano en términos de su eficacia: escapar de la historia de la filosofía haciendo historia de la filosofía. Según Cherniavsky, la historia de la filosofía de Deleuze es en efecto una historia, pero no en los términos clásicos, sino que es simultáneamente desde un punto de vista teórico y desde un punto de vista performativo que la historia deleuziana de la filosofía permite deducir que la creación de conceptos no debe ser concebida ni como ruptura radical con el pasado ni como una simple apropiación de la historia de la disciplina sino como a la vez una continuación y una ruptura de la tradición, como un ensamblaje o reagenciamiento (2013: 35).

Para llegar a esta conclusión, Cherniavsky parte de un detallado examen de las distintas figuras mediante las cuales puede describirse la tarea historiográfica de Deleuze, el arte del retrato, el arte del collage y el del teatro filosófico.[1] A continuación examinaremos las dos primeras. Deleuze describe mediante la figura del arte del retrato la tarea que lleva

---

1 Foucault define de esta manera la inversión deleuziana del platonismo: "La filosofía no como pensamiento, sino como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales: teatro donde, bajo la máscara de Sócrates, estalla de súbito el reír del sofista" (1995:40). No nos ocuparemos de esta definición en este apartado, sin embargo sí retomaremos el tema central al que alude Foucault con esta definición que es el de la pregunta por el *quién* como pregunta filosófica por excelencia. Analizaremos esto en la sección dedicada al método de dramatización (véase capítulo 1.5) y en el apartado dedicado a los personajes concepuales (véase capítulo 6.5)

adelante durante su período monográfico en el que se aboca al estudio de Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza como casos de pensamiento. Asimismo, en el prefacio de *DR*, describe la historia de la filosofía como un *collage.*

Suele hacerse una distinción, siguiendo la sugerencia del propio Deleuze, de tres períodos en su obra; un primer período destinado a la historia de la filosofía; un segundo momento, el de la obra conjunta con Félix Guattari; y el tercero, marcado por su exploración de las artes, la literatura y el cine. Según Arnaud Bouaniche, la preocupación principal del primer período gira en torno al pensamiento (2007, p. 40). Este período es llamado monográfico porque Deleuze se aboca a la exégesis de "casos de filósofos". Esta forma de hacer historia es la que se ha dado en llamar, también siguiendo la caracterización que el propio Deleuze hace de su estrategia, el "arte del retrato conceptual" (Jacquet y Cherniavsky, 2013).

> Para mí la historia de la filosofía es como una especie de arte del retrato. Uno hace el retrato de un filósofo, bueno... pero hace el retrato filosófico de un filósofo, es más, diría que se trata de un retrato mediúmnico... es decir, un retrato mental, un retrato espiritual. Se trata de un retrato espiritual. Así que es una actividad que forma parte íntegramente de la filosofía misma... al igual que el retrato forma parte de la pintura (*ABC, H comme Histoire de la philosophie,* 00:28:19).

Deleuze describe su método usando esta imagen extraída de la pintura, el arte del retrato. Trasladado al ámbito de la filosofía, se trata de un retrato conceptual, como lo afirma en *PP*. Lo que caracteriza este tipo de retrato que Deleuze propone es que debe ser una semblanza lograda mediante elementos disímiles. Esto significa que la semejanza con el objeto no debe ser *reproducida* sino *producida* como un efecto (1990/2003, p. 185). ¿Por qué elige esta imagen del retratista? En el *ABC,* Deleuze advierte que existe, en el abordaje de la historia de la filosofía, el riesgo de caer en una abstracción de segundo grado. La abstracción primera es la que se deriva de la mala lectura de un caso filosófico dado. Esto sucede cuando se leen los conceptos de una filosofía sin vislumbrar los problemas a los que remiten. La historia de dichos conceptos caerá entonces en una abstracción de segundo grado porque elaborará un texto abstracto a partir de un material ya abstracto, dado que de esa manera ha sido aprehendido y abordado dicho material (*ABC: H comme Histoire de la philosophie*, 00:29:00). La filosofía es algo concreto para Deleuze, y la historia de la filosofía no debe serlo menos. Se cae en la abstracción cuando no se alcanza a ver el problema de los pensadores que se toma por objeto de estudio. El arte de un buen retrato radica en la capacidad de observación del artista. En el caso del historiador, el retrato conceptual radica

en la habilidad del mismo para descubrir los problemas a los que los conceptos del pensador en cuestión remiten, problemas que no están nunca explícitos. Es en este punto donde el retratista debe crear, producir.

Una segunda pregunta que cabe formular es cuál es entonces el lugar que ocupa la historia de la filosofía que elabora Deleuze en el caso de la filosofía antigua. Si bien Deleuze utiliza el arte del retrato conceptual para casos como el de Hume, Kant y Nietzsche, entre otros, no utiliza esta estrategia para los casos de los pensadores griegos. Una primera dificultad que presenta el estudio del "caso Platón" en el marco de la obra deleuziana es que Deleuze no dedica un libro especialmente a la filosofía platónica, Platón no aparece retratado. Sin embargo éste juega un rol central en la crítica de Deleuze a la tradición.

Quizás el hecho de que Deleuze no haya dedicado un libro específicamente a Platón se deba a que la filosofía platónica no hubiera sido fácil de asir en un formato tal. El pensamiento platónico tiene la particularidad de ser muy cambiante. Esto tiene que ver con el estilo literario que utiliza. Platón mismo es un gran retratista, en sus obras, las posiciones filosóficas siempre están encarnadas en un personaje y enmarcadas en una situación dramática particular. Esto hace difícil para los historiadores de la filosofía en general el retratarlo, por eso es que las historias de la filosofía platónica están expuestas en función de los diálogos y no de un sistema.

Por otro lado, existe el problema de la cronología de los diálogos. No hay datos testimoniales que nos garanticen en qué orden éstos fueron escritos. Existen interpretaciones en base a distintas metodologías.[2] Sea como fuere, ya por el estilo dramático, ya por los cambios mismos de posición que expresa en los distintos diálogos, ya por las distintas conjeturas de la evolución de su pensamiento en función del orden de los diálogos, el rostro de Platón termina por ser siempre una conjetura.

Pero quizás una semblanza de Platón no es lo que a Deleuze más le interesa hacer con el pensamiento platónico. Por un lado, es cierto que Platón es un representante del idealismo dialéctico y que este es el enemigo contra el que Deleuze dirige su arsenal crítico. Por otro lado, el rostro platónico que logramos entrever en la lectura que Deleuze hace de él, es el de un empirista relativista. Sin embargo, esa lectura se sostiene sobre la base de apariciones esporádicas en las que Platón se traiciona. Deleuze va en busca de estos lugares como el analista va en busca de los chistes o los actos fallidos. Pero mostrar este rostro de Platón implica traer a un primer plano estos elementos que se encuentran en el plano de fondo.

2 Sobre este punto véase capítulo 3.5.

Como si se tratase de invertir un relieve o convertir una imagen a su negativo.

¿Cómo debe pensarse entonces el abordaje que hace de la filosofía platónica en términos de historia y no sólo de filosofía? La estrategia con la que Deleuze aborda la filosofía platónica en el marco de su proyecto debe ser pensada términos de otra imagen, también extraída de la pintura, que expresa una segunda manera de pensar la historia de la filosofía según Deleuze, la del arte del *collage:*

> Nos parece que la historia de la filosofía debe jugar un rol análogo al del *collage* en la pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma. Es necesario que los resultados de la historia de la filosofía actúen como un verdadero doble, que comporte la modificación máxima del doble. (Imaginamos un Hegel *filosóficamente* barbudo, un Marx *filosóficamente* lampiño, tanto como una Gioconda con bigote). (*DR,* 4).

La técnica del *collage* requiere, además de un manejo del material propiamente filosófico, que para Deleuze son los conceptos, una técnica específica. Se necesitaría un Max Ernst de la filosofía, dice en *ID*, ya que el *collage* es el arte del montaje. Deleuze hace este paralelo para advertir que no se trata de una mera recopilación y asociación de fragmentos. No debe confundirse la técnica del *collage* con la técnica de los fragmentos escogidos. Esta estrategia, cuyo ejemplo paradigmático es la de los doxógrafos del período helenístico, consiste en la recopilación de fragmentos y testimonios cuyo conjunto nos configura un perfil de cada pensador, como sucede por ejemplo en la obra de Diógenes Laercio. El *collage* no es una recopilación de fragmentos sino una composición de algo nuevo a partir de elementos preexistentes.

El *collage* operan en un *continuum* conceptual donde lo importante es saber de dónde vienen los conceptos, es decir, a qué problema remiten (Deleuze, *ID:* 194-5). El producto de la mezcla de los conceptos debe dar por resultado un producto nuevo. Para comprender esta idea conviene pensar en términos de mezcla, como en química, dos elementos mezclados dan por resultado un tercero, también en filosofía, la combinación de dos conceptos da por resultado un tercero. En la obra deleuziana, la filosofía platónica siempre es puesta en diálogo con otras filosofías y otros casos de pensamiento. En *PS,* es presentado como el contrapunto que le permite a Deleuze desarrollar su noción de aprendizaje basada en la búsqueda proustiana *versus* la reminiscencia platónica.[3] En *NP* funciona como contrapunto de una teoría del deseo como voluntad de poder *versus* una noción del deseo como falta y de los

3 Sobre este punto véase capítulo 6.5.

impulsos como meros apetitos[4].

El material filosófico de la obra platónica se ajusta mejor a la figura del *collage,* ya que, como intentaremos mostrar a lo largo del presente trabajo, cada vez que Deleuze toma algún concepto o problema platónico, lo hace en el marco de una composición que incluye conceptos extraídos de otros casos de pensamiento.

ii. La inversión del platonismo

Deleuze sostiene que la clave para la inversión del platonismo está dada por Platón mismo. La clave a la que Deleuze se refiere es el concepto de simulacro. Este concepto termina por poner en jaque, según Deleuze, el objetivo de Platón de establecer un criterio trascendente de determinación de la verdad y deja en evidencia la motivación del platonismo que consiste en la voluntad de seleccionar. Esta selección consiste en determinar un linaje, en el plano de las imágenes, de aquellas que son auténticas. Con este propósito Platón termina por producir, es decir, inventar, la diferencia.[5]

La inversión del platonismo conforma, a nuestro criterio, una tradición de lectura de la obra platónica que se inspira en la perspectiva de Nietzsche sobre el rol de este filósofo en la historia de la filosofía. Heidegger es el primero en recuperar esta fórmula y en hacerse eco de la interpretación nietzscheana de Platón (Heidegger, 1961).

Si bien Deleuze no cita a Heidegger en su problematización de la inversión, sigue al filósofo alemán en algunos lineamientos básicos de su interpretación. También para Deleuze, al igual que lo sostiene Heidegger, la inversión del platonismo no debe ser leída como una mera inversión de su estructura, es decir, el poner arriba lo que estaba abajo. Sin embargo, mientras que Heidegger se ocupa de encontrar cuál fue la salida de Nietzsche que halla en el perspectivismo, Deleuze se ocupa de buscar su propia salida que encuentra en un camino que queda planteado al interior del platonismo mismo con el concepto de simulacro. Por otro lado, también Deleuze pone de relieve la inversión de las relaciones entre arte y filosofía, tema que constituye el núcleo de la lectura heideggeriana (1961: 179), pero no lo hace problematizando de manera directa esta relación, sino destacando el carácter puramente estético del simulacro y la potencia que le otorga su carácter de falsa imagen.

4 Sobre este punto véase capítulo 4.3.
5 Desarrollaremos el tema de la inversión en el capítulo 5.

La fórmula "inversión del platonismo" corresponde a una versión temprana del *Nacimiento de la tragedia* donde Nietzsche definió así su filosofía: "Mi filosofía, platonismo invertido: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como fin" (Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3:207). Como es sabido, Nietzsche complejiza la noción de apariencia en su filosofía, preguntando por su sentido y su estatus una vez liberada de su subordinación de lo supra-sensible. Según Heidegger, quien fue el primero en problematizar la inversión nietzscheana del platonismo, su máxima expresión queda plasmada en *El crepúsculo de los ídolos*, texto en el que Nietzsche reconstruye el tránsito de la Idea platónica por la historia de la filosofía en seis pasos. La Idea que comienza siendo la Verdad ética, ontológica y gnoseológica va alejándose y y volviéndose inaprensible hasta desaparecer. Al desaparecer la Idea y con ella el Mundo Verdadero, desaparece también el Mundo Aparente (*CI,* 57-8).

En la lectura que hace Heidegger de la inversión, el foco problemático está puesto en la vinculación entre belleza y verdad: si se comprende de qué manera está articulada esta relación en el platonismo y se comprende en qué sentido ésta se transforma gracias a la inversión, entonces queda claro de qué se trata la fórmula nietzscheana. La importancia de la inversión reside para Heidegger en su rol dentro del proyecto ulterior de Nietzsche por la superación del nihilismo del cual Platón es uno de los blancos principales. Pero además, la verdadera inversión consiste para Heidegger en salir de la estructura de jerarquías que propone el platonismo mediante la postulación de la verdad como esencia de la belleza y por lo tanto de la esencia como fundamento de la apariencia, y esta salida no puede darse en función de la inversión de los criterios, proponiendo una preponderancia de la apariencia sobre la esencia. Ni siquiera el propio Nietzsche logra salir del platonismo sino hasta la madurez de su obra. No puede ser esta la salida puesto que no se trata e una mera inversión de sus valores, movimiento propio del positivismo que no hace justicia al alcance de la tarea de transformación propuesta por Nietzsche.

¿En qué consiste entonces para Heidegger la verdadera inversión del platonismo? Si para Nietzsche el arte vale más que la verdad y en ello consiste la inversión propiamente, debe buscarse entonces la relación inversa en Platón, el valor de la verdad por sobre el arte. Heidegger se adentra en las posibilidades hermenéuticas de esta lectura de la inversión basándose principalmente en *República* y en particular en el tratamiento de la mímesis del Libro X.[6] El núcleo de la pregunta reside para Heidegger en el lugar que le atribuyen sendos

6 Sobre este punto véase capítulo 4.5.

pensadores al arte en el seno de sus filosofías. Si el platonismo se caracteriza por distinguir el ámbito de la verdad y el ámbito del arte, priorizando la primera por sobre el segundo, su inversión debe priorizar entonces al arte por sobre la verdad. En *República* la mímesis, se caracteriza por producir imágenes que reflejan distorsionadamente el ser de las cosas y Platón llama a este tipo de imágenes "simulacros"[7]. Heidegger indica que la vinculación platónica entre verdad y belleza es una relación de determinación en la que lo verdadero es determinante y lo bello determinado. Esto es así porque lo verdadero pertenece a la esfera de lo inteligible, de lo suprasensible, y lo bello pertenece a la esfera de lo que se percibe por los sentidos, de lo sensible.

En esta lectura, las categorías nietzscheanas de "arriba" y "abajo" equivalen a "determinante" y "determinado" respectivamente. La estructura platónica a invertir es la del arriba y el abajo. Para el pensamiento platónico lo suprasensible es lo determinante y lo sensible lo determinado. Una versión superficial de la inversión intentaría poner la estructura de cabeza y poner lo sensible arriba, como determinante, y lo suprasensible abajo, como determinado. Esta comprensión superficial de la inversión que Heidegger atribuye a las filosofías positivistas de comienzos del S.XX e incluso al propio Nietzsche en algunos momentos de su obra, no logra salir de la estructura sino que la reproduce. La verdadera inversión es para Heidegger, en rigor, la que logra abolir el arriba y el abajo, lo que Nietzsche no logra sino hasta la última producción de su obra[8] y que viene a conformar el carácter perspectivista de la "estética fisiológica" de Nietzsche y que Heidegger resume en la siguiente frase: "…ver la ciencia desde la óptica del arte y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida." (Heidegger 1961: 205) Desde este enfoque "apariencia" y "error" cobran un significado nuevo no peyorativo.

Si bien la interpretación deleuziana, a nuestro criterio, adopta la perspectiva heideggeriana de la inversión del platonismo, difiere no obstante de manera sustancial en el tipo de pregunta que suscita. Deleuze también, al igual que Heidegger, dirigirá la mirada de

---

7 Los términos griegos para simulacro son "phántasma" y "eídolon". Estos dos términos tienen campos semánticos casi equivalentes, ambos refieren a un tipo de imagen que consiste en un mero efecto visual y que tiende a ser engañoso, a saber, los espectros y los reflejos en el agua o los espejos (véase capítulo 4). Como veremos, Deleuze también va a abordar el problema de la inversión desde el problema de la mímesis pero su foco está puesto específicamente en el tipo de imagen que es el simulacro y en las posibilidades que se abren al interior mismo del platonismo si forzamos este concepto llevándolo a sus últimas consecuencias. Para ello Deleuze va tomar otro diálogo en el que también se aborda el problema de la mímesis como producción de simulacros, el Sofista..

8 La tarea de invertir el platonismo implica tal compromiso existencial con la metafísica que Heidegger incluso sugiere que a la salida del platonismo Nietzsche encontró la locura. "En la época en la que la inversión del platonismo se convirtió para Nietzsche en una expulsión de él, le sobrevino la locura" (1961: 191)

la inversión al problema del arte, sin embargo el tratamiento del tema es diferente ya que Deleuze no le concede a Platón la distinción entre arte y filosofía en primer lugar. Esto es parte de su estrategia de lectura de la filosofía platónica, a saber, toma el texto, en primer lugar como una obra de arte, es decir, como una creación, que es la característica principal del pensamiento para Deleuze.

Pero además, la pregunta de Deleuze difiere de la de Heidegger. Mientras que para este último la pregunta fundamental es la de cuál es la transformación del vínculo entre verdad y belleza, para el primero la pregunta es cuál es la motivación de la escisión platónica del arte y la filosofía. Este tipo de pregunta supone una metodología de aproximación al texto muy diferente de la propuesta exegética de Heidegger. Las etimologías y los matices semánticos no son de mayor relevancia, es más bien el uso concreto de los conceptos el objeto de examen. Es el uso que Deleuze hará de éstos el que indica en qué manera los conceptos se articulan en la obra platónica para poner en funcionamiento el aparato teórico. En este sentido creemos que, a diferencia de la lectura heideggeriana que interpela el texto platónico desde una posición filosófica que Heidegger atribuye a Nietzsche, Deleuze interpela el texto platónico desde una metodología nietzscheana.[9]

Según Deleuze, la inversión del platonismo consiste en sacar a la luz su motivación:

> Más bien, la fórmula de la inversión tiene el inconveniente de dejar en la sombra la motivación del platonismo. Invertir el platonismo debe significar al contrario sacar a la luz su motivación, acorralar esta motivación -como Platón acorrala al sofista (1969, p. 292).

Mientras Heidegger buscaba la expresión de la inversión en *CI*, Deleuze encuentra que lo que debemos entender por inversión del platonismo está mejor expresado en el método[10] genealógico. Es en *GM* que Nietzsche pone en cuestión el valor de los valores mediante la pregunta por la genealogía de los términos que expresan valor. La fórmula “inversión del platonismo” no termina de expresar adecuadamente su cometido porque lo que está detrás de esta fórmula es la pregunta por la voluntad, por *aquello* que *quiere*, es decir, la *voluntad de poder*. Invertir el platonismo significa poner a la luz su motivación y esto implica preguntarse

9 Tema que desarrollaremos en el capítulo 1.

10 El problema del método en filosofía es un punto fundamental de la crítica deleuziana. En qué sentido usamos el término, creemos, se hará manifiesto a lo largo de este escrito en función de la posición de Deleuze en torno a la imagen del pensamiento que subyace a la tradición filosófica que él critica y la que él propone; y también en torno a la respuesta que Deleuze da a las preguntas *qué significa pensar* y *qué es un problema filosófico*. Para un análisis del problema del método en filosofía véase Cabanchik (2012).

por los conceptos platónicos como signos o síntomas de una voluntad de poder.

Para comprender en qué consiste la tarea de inversión nietzscheana, según Deleuze, hay que abordar la lectura de Platón desde la pregunta nietzscheana por excelencia, la pregunta por el *quién*. Dado un concepto, por ejemplo el de la Idea platónica, la pregunta que se formula Nietzsche es *¿quién* quiere la Idea? Siempre la respuesta a este quien es una voluntad, no un sujeto, sino una voluntad. La respuesta deleuziana a la pregunta *¿quién* quiere la Idea? es *una voluntad de seleccionar*.

Basándose en la distinción que Platón establece en el *Sofista* entre íconos y simulacros, Deleuze elabora una lectura de la dialéctica platónica como un arte de la selección. La obra platónica es, dice Deleuze, la *Odisea* filosófica. Esta analogía juega con la comparación entre los pretendientes que asecharon a Penélope durante la ausencia de Odiseo y los simulacros, imágenes discursivas que Platón atribuye a los sofistas y que, tal como los pretendientes de Penélope, no son pretendientes legítimos. La selección de los pretendientes es la figura que le permite a Deleuze jugar con la metáfora de la Idea como paradigma pero también como figura paterna, en el sentido de ley. La Idea da a participar una determinada cualidad, así como el padre da a participar la mano de la novia. De esta manera, Platón distingue entre imágenes legítimas de la Idea, lo que Deleuze llama copias-ícono e imágenes ilegítimas de la Idea, lo que Deleuze llama simulacros-fantasma. Los íconos, en tanto imágenes legítimas de la Idea, son "representaciones" de la idea, lo cual deja a los simulacros en un lugar difuso que Platón circunscribirá como el lugar de la falsedad.

Esta voluntad de seleccionar que motiva al platonismo lleva a Platón a producir la diferencia entre imágenes. Con esta expresión de “producir la diferencia” Deleuze se refiere a la creación del concepto de simulacro para delimitar el ámbito de las imágenes inauténticas, el ámbito de lo falso. Platón crea la diferencia para seleccionar entre linajes, de allí su descripción del platonismo como la *Odisea* filosófica. La pregunta-problema es "¿quién es mejor?". Dicha pregunta apunta a resolver cuáles son los criterios con los que debe seleccionarse al ganador de la competencia. En función de este problema, el concepto de Idea cumple un rol específico, el de fundar la división desde un plano trascendente.

iii. Hipótesis y esquema de los capítulos

El leitmotiv de la inversión deleuziana del platonismo es que la clave de su inversión está

indicada por Platón mismo. En esto radica además la originalidad de su lectura. Se ha destacado ya que el platonismo tiene una función ambigua en la obra de Deleuze. Él se ocupa de dejar en claro que es un momento bisagra en el pensamiento filosófico. Que con el pensamiento platónico se sientan las bases para lo que será el ámbito de la "representación", pero es Aristóteles quien toma esta dirección y determina así el decurso posterior de la historia de la filosofía (Deleuze *LS*: 299). Francis Wolff describe como inestable este lugar propio del platonismo en la lectura de Deleuze, así como en la de Derrida. Platón inaugura y rompe a mismo tiempo las oposiciones conceptuales históricamente decisivas que Deleuze se propone desarticular (1992: 240). Isabelle Ginoux, por su parte, sostiene que esta ambigüedad que caracteriza a Platón en la obra deleuziana la aleja su recepción de la de Nietzsche. Mientras Nietzsche presenta un retrato puramente negativo de Platón como el instigador del nihilismo occidental, Deleuze ve en él un personaje bifronte, cuya ambivalencia remeda a la del phármakon, en el cual reside tanto el veneno como el remedio (Ginoux, 2005: 156-157).

Sin embargo, no existen estudios que se ocupen de explicar por qué Deleuze afirma que la salida al platonismo está indicada por Platón mismo, es decir, en qué radica exactamente el carácter ambiguo de su filosofía. Si la lectura que Deleuze hace de la filosofía platónica bajo la fórmula de la inversión no consiste en una crítica negativa que tiene por objeto desarticular la estructura del pensamiento platónico, ¿en qué radica entonces la salida que Deleuze propone? La hipótesis que anima la presente investigación es que la salida consiste en la creación, por parte de Deleuze, de conceptos nuevos a partir de elementos teóricos que toma de la filosofía de Platón. Este es el caso del concepto deleuziano de simulacro, que le permite avanzar una definición positiva de la diferencia. Mediante su apropiación del concepto de simulacro, Deleuze construye una ontología antiplatónica en el seno mismo del platonismo como si se tratase del reverso y el anverso de una misma una moneda. El resultado de esta lectura es la puesta en relieve del un rostro de Platón que pasa desapercibido a las lecturas más clásicas.

El primer capítulo está centrado en la filosofía platónica. Este capítulo tiene un primer apartado metodológico en el que exponemos nuestra manera de leer a Platón dentro del dispositivo teórico de "zonas de tensión dialógica" (ZTD). Este dispositivo teórico supone que las soluciones platónicas a los problemas filosóficos que aborda en sus diálogos deben ser leídas en diálogo con las posiciones teóricas de sus contemporáneos contra quienes el filósofo efectivamente elevaba sus argumentaciones. La lectura deleuziana del platonismo está influida por el pensamiento nietzscheano, tanto en relación con el tema de la inversión, cuanto en la estrategia de lectura con la que aborda el texto platónico. Es por ello que en

primer lugar desarrollaremos la interpretación deleuziana de la metodología nietzscheana con el propósito de esclarecer el por qué y el cómo de su proyecto de inversión. Deleuze describe la crítica nietzscheana desde dos aspectos. Es genealógica en tanto se pregunta por el valor de los valores y es sintomatológica en tanto toma los fenómenos como signos y la interpretación como el diagnóstico en el marco del cual esos signos hacen sentido. A su vez, estos dos aspectos de la metodología nietzscheana se reúnen en lo que Deleuze denomina el método de dramatización que consiste en remplazar la pregunta socrática qué es x por la pregunta *quién quiere x*.

El segundo capítulo está dedicado a la inversión del platonismo a través de la resignificación deleuziana de la teoría estoica de la causalidad. En *LS* Deleuze sostiene dos lecturas de la inversión, una que elabora sobre la base del concepto de simulacro, indicando de este modo la vía de su inversión al interior del platonismo mismo y otra que consiste en una lectura externa que contrapone el concepto de Idea al concepto estoico de incorporal. Para pensar el estatus del sentido, Deleuze prefiere el esquema estoico ya que propone, a su entender, un plano inmanente en el cual el sentido in-siste en los cuerpos. Los estoicos descubren así, según deleuze, el concepto de acontecimiento. Nos abocaremos al desarrollo de esta hipótesis de lectura con el fin de rastrear en la teoría estoica de la causalidad las características que Deleuze confiere al concepto de incorporal y para determinar luego en qué consiste la apropiación deleuziana de dicho concepto. En el desarrollo de este tema, así como en el apartado del capítulo cuarto dedicado a la interpretación deleuziana del *Sofista* daremos una importancia central a la filosofía de Antístenes, específicamente en su diálogo el Satón y en la crítica que allí desarrolla a las Ideas platónicas como fundamento del ser y del nombrar. Como antes mencionamos, nuestro criterio metodológico consiste en leer a Platón a través del dispositivo de ZTD. En este sentido nos interesa destacar el diálogo que éste mantiene con la filosofía antisténica. Esto por dos motivos: el primero es que hay evidencia suficiente como para encontrar una alusión a Antístenes dirige contra las Ideas en su diálogo el Satón, primera obra de literatura filosófica antiplatónica registrada, el segundo es la influencia de la filosofía antisténica sobre la filosofía estoica, en la cual Deleuze basa gran parte de su proyecto de inversión del platonismo.

El tercer capítulo aborda una introducción general de dos temas centrales de la epistemología platónica que Deleuze aborda en su proyecto de inversión, el de la reminiscencia (*anámnesis*) y el del concepto de Forma. El concepto de Idea o Forma juega un rol central en la filosofía platónica, se trata, más que de un concepto de una noción que presenta no pocas complicaciones a su interpretación ya que varía en su significado de

acuerdo al contexto de los diálogos. Por otro lado, si bien puede rastrearse hasta los primeros diálogos, la noción de Idea es propia del desarrollo de los diálogos medios, pero la llamada teoría de las Ideas sufre algunos cambios y se complejiza considerablemente en los diálogos tardíos, luego de la supuesta revisión que Platón hace de su propia epistemología. El concepto de simulacro, tal y como éste es tomado por Deleuze, pone en jaque el concepto mismo de Idea. Sin embargo, esto remite a un aspecto puntual de la Idea como paradigma (*parádeigma*) y se basa en la lectura del *Sofista,* uno de los diálogos del período de vejez. Por otro lado, la teoría de la reminiscencia (*anámnesis*), es un desarrollo de los diálogos medios que describe el proceso del aprendizaje como una rememoración, específicamente en *Menón* y *Fedón*. La hipótesis de que conocer es recordar explica el proceso del aprendizaje como una evocación de los conocimientos ya poseídos por el alma a causa de su inmortalidad. El abordaje del problema del correlato del conocimiento en la filosofía platónica por parte de Deleuze, supone la comprensión del rol que la reminiscencia ocupa en su teoría del conocimiento. Nos ocuparemos de desarrollar estos dos aspectos puntuales de la epistemología platónica con el fin de establecer la base contra la cual Deleuze dirige su crítica.

En el cuarto capítulo abordaremos el concepto de simulacro tal y como es forjado en el marco de la filosofía platónica con el propósito de determinar en qué consiste la apropiación deleuziana de dicho concepto en el capítulo quinto. Deleuze se vale principalmente del *Sofista,* diálogo en el cual el concepto de simulacro remite al problema platónico de cómo sostener un concepto de lo falso que no se reduzca al de *no ser*, tal y como lo determina el esquema de pensameinto eleático contra el que Platón dirige su artillería conceptual. Platón elabora el concepto de simulacro con el propósito de delimitar un tipo de imagen que responda a los criterios de falsedad sin caer en la negación del ser. Abordaremos el pasaje del *Sofista* en el que Deleuze basa su lectura, pero antes nos ocuparemos de los desarrollos de otros diálogos anteriores en los que este concepto juega un rol central. En el *Gorgias* Platón se refiere a la retórica como un simulacro de la política. Este diálogo presenta algunos interesantes paralelos argumentativos con el *Sofista.* En ambos diálogos Platón se propone dividir las *tékhnai* en auténitcas e inauténticas. En el primer caso se trata de la retórica y en el segundo de la sofísitica. Asimismo, en el libro décimo de *República,* se descarta como simulacro al producto de la *mímesis.* También aquí encontramos algunas referencias intertextuales al *Sofista* en función del problema del simulacro. Además, el concepto juega un rol central en la posición gnoseológica y ontológica de *República* desarrolloada en los libros VI y VII. Esto nos dará base suficiente para examinar los aspectos de dicho concepto que a Deleuze le interesa destacar.

Según Deleuze, el simulacro pone en jaque la noción platónica de Idea porque cuestiona el lugar mismo de arquetipo y de trascendencia. En el quinto capítulo nos ocuparemos del aspecto positivo del simulacro en la apropiación deleuziana. Examinaremos las razones por las cuales Deleuze se interesa particularmente en dicho concepto y lo retoma en el marco de su propio pensamiento. El simulacro es un tipo de imagen que remite a la diferencia como principio ontológico y gnoseológico. Irónicamente, según Deleuze, el concepto de simulacro está tan bien forjado por Platón que termina por indicar el camino de la inversión. Deleuze se vale de dicho concepto para sentar las bases para un concepto positivo de diferencia, núcleo central de su propuesta filosófica. Analizaremos las relaciones que se entablan entre el concepto de simulacro, el de diferencia y el de repetición, los cuales interactúan en el marco del eterno retorno de lo diferente, doctrina deleuziana inspirada en el eterno retorno nietzcheano. Esto configura el aspecto ontológico del proyecto de inversión.

En el sexto capítulo nos ocuparemos de la lectura deleuziana de la epistemología platónica en el marco del proyecto más general que consiste en la crítica a la imagen dogmática del pensamiento. Deleuze sostiene que la epistemología platónica responde al modelo del reconocimiento, uno de los aspectos fundamentales que configuran la imagen dogmática. Con la expresión "imagen del pensamiento" Deleuze se refiere a los supuestos que subyacen a la reflexión del pensamiento sobre sí mismo (Sasso-Villani, 2003: 181). En *DR* Deleuze hace una exégesis crítica de la naturaleza de los postulados de la imagen del pensamiento y rastrea hasta el platonismo el punto de origen en el que se sientan las bases de la imagen dogmática que prevalece en la filosofía. En *LS,* basándose en criterios topológicos para determinar la orientación de las distintas imagenes del pensamiento que subyacen a distintas filosofías, rastrea hasta Platón la imagen del filósofo que prevalece en la filosofía. Asimismo, abordaremos la crítica deleuziana al modelo gnoseológico platónico que se desprende de la teoría de la reminiscencia. El concepto deleuziano del "encuentro que fuerza a pensar" implica una genésis del pensamiento basada en la violencia. Según Deleuze, esta violencia está implícita en el texto platónico, en el sistema de fuerzas que producen el discurso. Sin embargo, en el plano del querer-decir, el texto funciona como un arrepentimiento de este principio de la génesis. Para ello haremos una exégesis de *Rep.* VII 523b-d, pasaje en el que Platón sostiene que aquello que mueve al pensamiento es lo que expresa más de un sentido a la vez, punto del que Deleuze se vale en *PS* y *DR* para elaborar el concepto de "encuentro" — que violenta al pensamiento por su carácter aporético— como correlato epistémico que contrapondrá a la imagen platónica clásica proveniente de la teoría de la reminiscencia que nos dice que el pensar es recordar, re-conocer las Ideas en los

acontecimientos del plano sensible.

Capítulo 1
Leer a Platón en clave nietzscheana

1.1. Introducción

"Toda nuestra época , ya sea a través de la lógica o de la epistemología, ya sea a través de Marx o de Nietzsche, intenta escapar a Hegel."

(M. Foucault,1992: 58).

En el presente capítulo nos ocuparemos de la estrategia con la que Deleuze aborda los textos platónicos. Sostendremos que ésta consiste en una lectura sintomatológica que se define por el tipo de pregunta que postula. La sintomatología es a nuestro entender un tipo particular de etiología que busca las causas en los problemas no expresados en el texto. En este punto se asemeja a la escucha psicoanalítica en el sentido de que va en busca de aquellas grietas del texto que traicionan la motivación no manifiesta en el discurso. Es en este sentido que se habla de la sintomatología como una lectura de las fuerzas que se expresan en el texto por fuera del sistema del querer decir.

Ésta es una lectura profundamente influida por el pensamiento de Nietzsche, pero en especial en dos aspectos puntuales, a saber, su lectura del rol del platonismo en la historia de la filosofía y su estrategia genealógica que Deleuze interpretará además como sintomatológica. En primer lugar, nos proponemos mostrar que esta apropiación particular de determinados elementos teóricos y de ciertos aspectos del pensamiento de Nietzsche remiten a una serie de problemas particulares y de época que Deleuze comparte con un grupo de pensadores que llamaremos, siguiendo en esto la lectura de Jacques Le Rider, la tercera generación de nietzscheanos franceses (1999: 181-245). La lectura deleuziana de la obra platónica debe ser pensada y considerada dentro de un lineamiento nietzscheano desde varias perspectivas. Por un lado, por el rol que le atribuye a Platón en la historia de la filosofía, ya que se hace eco de la propuesta de Nietzsche de que la filosofía del futuro debe encargarse de invertir los esquemas de valoración de la filosofía platónica. Por otro lado, porque esa inversión tiene un carácter prioritariamente estético, en el sentido más abarcativo del término, como *aísthesis*. Se trata, para Deleuze, de construir una imagen del pensamiento sobre la base de un empirismo trascendental, una teoría de la percepción compleja y exhaustiva.[11] Pero

11 El empirismo trascendental o superior consiste en la descripción de la experiencia que

además, Deleuze sigue la línea crítica de Nietzsche en la propuesta de sacar a la luz las motivaciones que se ocultan detrás de los conceptos platónicos. Deleuze atribuye a Nietzsche la noción de crítica filosófica que maneja en función de la tarea de inversión y ésta se erige como radical porque se dirige a la pregunta por el valor de los valores platónicos. No sólo en cuanto a la concepción misma de la crítica sino también en cuanto a la manera en que Deleuze la lleva a cabo.

En segundo lugar, haremos un análisis del rol que juega para Deleuze el concepto de voluntad de poder en el arte de la interpretación propia de la filosofía. La inversión del platonismo se enmarca en un proyecto más abarcativo que se propone como tarea crítica la inversión de los valores que suponen las grandes oposiciones metafísicas. Esta tarea crítica implica, según lo expresa Deleuze en *NF,* un arte de la interpretación que se pregunta por la génesis de los valores y del sentido. Esta génesis remite siempre a una voluntad de poder. Interpretar consiste en remitir los conceptos a los problemas que les dan sentido. Los problemas, además, determinan el tipo de soluciones posibles en función del modo en el que están formulados, por ello es que los problemas se expresan de manera implícita en las preguntas que un pensador se formula. A su vez, la formulación de las preguntas y, por lo tanto, de los problemas remite siempre a un punto de vista. Pero el punto de vista no debe entenderse como la expresión de una mirada subjetiva sino como la expresión de una voluntad de poder. La voluntad de poder que se expresa en el texto platónico es la voluntad de seleccionar y es en función de este punto de vista que los conceptos de Idea y simulacro adquieren su significado.

El arte de la interpretación consiste en tres estrategias que se relacionan en función de sus preguntas y que remiten las unas a las otras, la genealogía, la sintomatología y el método de dramatización. Analizaremos, en tercer lugar, cada una de estas estrategias en vistas a dilucidar qué debemos entender por "voluntad de seleccionar". La genealogía nietzscheana

---

explora sus condiciones reales y no sus condiciones de posibilidad. Éste debe ser el fin de toda filosofía según Deleuze. Sobre este punto véase A. Sauvanargues (2009), A. Bouanische (2007: 55-62), Sasso-Villani (2003: 127-129); F. Zourabicvili (2003: 33-36). Bouanische destaca que el proyecto del empirismo deleuziano se remonta a las filosofías de Hume y Bergson. Para Deleuze, siguiendo a Hume, la experiencia no debe remitirse a un sujeto en tanto a la raíz del sujeto no hay una conciencia ni una voluntad ni una intuición sino un dinamismo que lo rebasa. Éste no es causa constituyente sino efecto constituido. Pero además, siguiendo a Bergson, Deleuze considera que un empirismo superior debe poder deshacerse de todo prejuicio humanizante o que remita la experiencia a su utilidad (55-62). Como veremos en el capítulo 6, el empirismo deleuziano parte de la idea de que el correlato empírico es el percepto puro: aquello que no puede ser *sino sentido.* Deleuze propone una teoría del uso disjunto de las facultades que parte de la base de que "visible", "imaginable" y "recordable" no son *modos* de un mismo objeto sino correlatos de las distintas facultades. Sobre la noción de percepto véase Zourabichvili (1996).

rastrea en los orígenes grecolatinos la evolución de los términos que expresan la buena valoración moral para terminar por invertir el criterio moral heredado por su época mostrando cómo en realidad estos expresan, a pesar suyo, bajeza y vileza (*GM,* 37-71). Deleuze encuentra aquí un doble movimiento, el remitir el origen de las cosas a un valor o valores determinados e, inversamente, remitir estos valores a algo que funcione como su origen. Pero el rastreo genealógico no consiste en remitir a un *Origen* establecido, sino que apunta a los valores que están al *origen*, siempre en función de una mirada nueva. Los valores son remitidos a su elemento diferencial cuando son puestos en relación con otros valores. En esta coalición de valoraciones se vuelve evidente el carácter de perspectiva de los sistemas que configuran las distintas formas de valoración. Y las distintas formas de valoración, según Deleuze, expresan distintas formas de existencia.

La sintomatología, por otro lado, implica la pregunta por la significación del sentido: dado un concepto, lo interpreta como signo o síntoma (Deleuze, *NF*: 3). Eric Aillez explica la lectura que Deleuze hace del texto platónico como una sintomatología "cuyo principio es el de contra-efectuar los desplazamientos del sentido desde el punto de vista del sistema de fuerzas que lo producen y lo trabajan, que lo motivan." (Aillez, 1992: 157). La pregunta por el sentido es en rigor la pregunta por el sistema de fuerzas que lo producen. La noción nietzscheana de fuerza, íntimamente vinculada con el concepto de voluntad de poder, supone que siempre detrás de todo fenómeno o acontecimiento se da una lucha entre dos tipos de fuerzas, las activas y las reactivas. La interpretación sintomatológica implica el poder determinar el tipo de fuerzas que prevalecen. En el caso de Platón, la originalidad de la lectura deleuziana consiste en encontrar el triunfo de las fuerzas activas, las fuerzas que afirman la vida, operando detrás del concepto de simulacro que en el platonismo expresa el tipo de imágenes que deben ser censuradas. De allí la importancia de la inversión que proclama el triunfo de los simulacros. El diagnóstico que Deleuze hará del platonismo consiste, como él mismo lo afirma, en sacar a la luz su motivación (*LS*, 292). Esto significa poner en evidencia cuál es el problema que no queda expresado en el texto y al cual remiten, no obstante, sus conceptos. Así como todo síntoma es interpretado en el marco de un diagnóstico, todo concepto es interpretado en el marco de un problema.

Por último, nos ocuparemos de mostrar cómo confluyen los elementos teóricos antes desarrollados en el método de dramatización. Deleuze se instala en la tradición de los maestros de la sospecha para delinear su método de interpretación. Para comprender qué tipo de lectura hace Deleuze de los conceptos platónicos de Idea y de simulacro es fundamental entender cómo operan en el marco del "drama" platónico. Éste queda expresado en la lectura

que combina tanto la genealogía como la sintomatología, el método de dramatización. Dicho método se basa en la pregunta por el *quién,* pregunta que remite, al igual que la pregunta genealógica por el valor de los valores y la pregunta sintomatológica por el sentido del sentido, a la voluntad de poder. Dado un concepto, por ejemplo, la Idea, se pregunta "¿quién quiere la idea?" La respuesta será siempre una voluntad de poder, en este caso, la voluntad de seleccionar.

Es por ello que el juego entre lo latente y lo manifiesto no debe entenderse en el sentido de un ocultamiento intencional de parte de Platón de aquello que realmente quiere decir. No debemos pensar que Deleuze tiene por objetivo extraer el sentido verdadero del texto platónico. En su apuesta interpretativa lo latente debe ser pensado como un segundo texto que se hace manifiesto a partir de las preguntas que se le formulan, pero puede haber más de uno. Habrá tantos problemas como preguntas que puedan formularse. En este sentido Aillez afirma que la lectura deleuziana muestra las fuerzas que, disimuladas, exceden al sistema del simple querer-decir (Aillez 1992: 157). Es esclarecedor en este punto pensar la lectura sintomática en los términos en los que Althusser la propone en el prefacio de *Para leer el capital*. Althusser define su lectura de Marx como una lectura sintomática en la medida en que "descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero" (Althusser-Balibar 1967: 33). El carácter sintomático refiere al juego entre lo visible y lo invisible. Lo invisible debe entenderse como lo invisibilizado por las mismas condiciones del planteo del problema. La vista es el efecto de las condiciones del planteo del problema puesto que son las que determinan sus objetos en el tipo de pregunta que proponen. Es por ello que proponer un nuevo problema tiene por efecto visibilizar nuevos elementos al darles otro contexto, otras condiciones de posibilidad en el contexto de otro preguntar.

El fenómeno no es una apariencia ni una aparición sino un signo o síntoma en tanto que su sentido depende de las fuerzas activas que se apropian de él o se expresan en él. Es por esto que la filosofía es para Deleuze una sintomatología y una semiología, mientras que las ciencias son sistemas sintomatológicos o semiológicos. El arte de la filosofía es, así, el de la interpretación, e interpretar es evaluar y sopesar. Las nociones filosóficas no se pierden sino que se transforman de acuerdo a las fuerzas que se apoderan de ellas en distintos sistemas de pensamiento, en distintos pensadores y en distintas épocas y en función de distintos problemas. La historia es la variación de sentidos y el sentido es el fenómeno de sujeción. El sentido es también una noción compleja puesto que siempre hay pluralidad de sentidos, constelaciones de sentidos que se suceden y que coexisten. No existe fenómeno o

acontecimiento cuyo sentidos no sea múltiple y plural.

Evaluar y sopesar el sentido de cada cosa es estimar las fuerzas que definen a cada instante sus aspectos y sus relaciones con otras cosas. Este es para Deleuze el arte de la interpretación cuya complejidad reside en que toda fuerza que se apropie de un objeto no puede hacerlo sino tomando en sus inicios la máscara de las fuerzas precedentes que ya lo han ocupado. Estas máscaras deben ser vestidas pero también perforadas en tanto que la pregunta debe ser siempre quién se esconde tras la máscara, y por qué, y en última instancia con qué fin conservamos una máscara remodelándola (*LS*, 3).

Pero el objeto de empoderamiento no es un objeto inerte o puramente pasivo que recibe estas fuerzas sin más, sino que es él mismo también una fuerza. Y toda fuerza se remite siempre a otras fuerzas. Por ello, la estrategia de lectura crítica, es decir, la pregunta por el valor, es también una genealogía. Porque se pregunta por el origen de las fuerzas que se expresan en el sentido y las valora desde el punto de vista de su altura o bajeza. La genealogía opera, según lo entiende Deleuze, en función de la noción de voluntad aplicada a la fuerza. La voluntad (siempre voluntad de poder) se dice de una fuerza remitida a otra fuerza. Es, dice Deleuze, el elemento diferencial de la fuerza (*NF*, 7). En este sentido la voluntad no se ejerce sobre un cuerpo sino sobre otra voluntad. El problema, por lo tanto, no reside en la relación de lo voluntario con lo involuntario sino en la relación de una voluntad que manda con otra que obedece más u obedece menos. La genealogía es la pregunta por la diferencia en el origen de este juego de las fuerzas. Y la diferencia que se encuentra al origen es siempre esta jerarquía entre una fuerza/voluntad que domina y una fuerza/voluntad que resiste más o resiste menos.

1.2. El lugar de Deleuze en la recepción francesa de Nietzsche

Creemos que la reconstrucción deleuziana del "método" nietzscheano como una genealogía - punto que comparte con Foucault- y como una sintomatología -punto que comparte con Derrida-, así como el lugar que, siguiendo a Nietzche, estos pensadores asignan a Platón en la historia de la filosofía, debe entenderse como parte de una concepción antidialéctica de la historia de la filosofía que aspira a pasar de la lógica de la identidad al pensamiento de la diferencia.

Francis Wolff sostiene que para Deleuze, al igual que para Foucault y Derrida,

> la filosofía griega, no sólo está en la historia, no sólo tiene una historia…. sino que es una historia, en el sentido estricto de que puede inscribirse en un relato cuyo primer capítulo sería "esto empieza con Platón", y del que el último sería que el platonismo se acaba o, mejor dicho, viene de acabarse hoy, ayer, al invertirse. (Wolff, 1992: 169).

Pero si el platonismo ha finalizado, afirma, la única manera posible de aproximarnos a él es tomándolo, no en su "verdad" como portador de enunciados asertóricos, sino como signo o síntoma, como marca de un acontecimiento. Interrogando su sentido, leyéndolo en cuanto a lo que manifiesta a pesar de sí.

Deleuze toma la obra platónica como el origen de la filosofía. No obstante, no lo hace en los términos de un abordaje clásico sino desde una perspectiva determinada de lo que debe entenderse por esa historia particular de la filosofía que él describe como la historia de la imagen dogmática del pensamiento, a saber, un relato que comienza con el platonismo y culmina con su inversión. El rol que juega Platón en esa historia del pensamiento se inspira, a nuestro entender, en el relato que Nietzsche llamó la historia de un error.

En *CI*, Nietzsche relata la historia del "mundo verdadero" como la historia de un error que acaba convirtiéndose en una fábula. El primer momento de esa historia es el momento platónico: "El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad»)". En esta reconstrucción, la Idea platónica expresa el mundo verdadero. Así entonces, la progresión del mundo verdadero se lee a través de las transformaciones que va transitando la Idea. El segundo momento consiste en la cristianización de la Idea platónica, esta se vuelve "más sutil, capciosa e inaprehensible" y el mundo verdadero se vuelve "inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (al pecador que hace penitencia)". El tercero es el momento kantiano de la Idea: "El mundo verdadero, inasequible, indomesticable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense)". El cuarto momento es ya descripto como un despertar aunque todavía gris. El mundo verdadero como inalcanzado antes que inalcanzable y desconocido, por lo que pierde su carácter redentor y obligante. Es, dice Nietzsche, el "canto del gallo del positivismo". El quinto es el momento del día claro, el retorno del *bon sens* y la jovialidad. La Idea del Mundo verdadero ha sido eliminada, se ha vuelto inútil, superflua y,

por lo tanto, refutada: "rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres". Pero tan sólo en el sexto momento, el del mediodía, llega la salida del platonismo: "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad…)" (*CI,* 58).

Por otro lado en *NT*, en la misma línea de lectura que *CI,* Nietzsche marca el punto de inflexión que indica un giro del pensamiento, el punto en el que toma el rumbo de su decadencia. En este caso la crítica se dirige contra las figuras de Sócrates y Eurípides, a quienes responsabiliza por la hipertrofia de la razón. Es interesante que en este texto Nietzsche excusa de algún modo a Platón, atribuyendo la actitud que el filósofo griego toma frente a las artes —como mera imitación y apariencia— a su socratismo. Este socratismo es entendido por Nietzsche como una suerte de actitud de auto-desprecio patológico, un desprecio por su propia naturaleza profundamente artística (*NT,* 213-229).

Cabe notar que esta orientación crítica está asentada sobre la asignación de un valor central a la figura de Platón que no disminuye un ápice su relevancia sino que lo coloca precisamente como el responsable de un desvío del que todavía hay que salir. En rigor, el reconocimiento que mencionamos respecto de sus valores artísticos lleva a que el conocido pasaje de *CI* sobre la historia de un error conviva con la lectura intertextual a la que invita el Prólogo de Z, donde la morada en la caverna en las alturas, el fracaso en el acercamiento al poblado y las derivas que llevan a Zaratustra al diagnóstico de búsqueda de discípulos está tejido como un relato que mantiene tensiones permanentes con el pasaje del inicio de *República* VII donde Platón presenta el símil de la caverna (Martínez, 1991). Esta pregnancia artística es la que permite revivir el trayecto sugiriendo qué nuevo rumbo debería tomar la filosofía encarnada por Zaratustra.

Este tipo de lectura-diagnóstico es la que Deleuze va a adoptar como propia: si el platonismo ha finalizado, la única manera posible de aproximarnos a él es tomándolo, no en su "verdad" como portador de enunciados asertóricos, sino como signo o síntoma, como marca de un acontecimiento. Interrogando su sentido, leyéndolo en cuanto a lo que manifiesta a pesar de sí. La interpretación deleuziana del platonismo tiene mucho que reconocerle a la lectura de Nietzsche, sin embargo, a diferencia del rol puramente negativo que Platón juega en el relato nietzscheano, como veremos, en el relato deleuziano, su rol es más ambiguo.

Es importante comprender cuáles son los elementos que Deleuze toma de la estrategia de lectura nietzscheana, en función de su propio proyecto. En particular, cuál es la

interpretación deleuziana de la estrategia de lectura sintomatológica y genealógica. La genealogía es fundamentalmente una lectura crítica, que se pregunta por la valoración que subyace a un problema o concepto dados, o incluso a una filosofía determinada. Descubrir este sistema de valoración implica preguntar por el problema al que remiten los conceptos, ya que los problemas son la génesis de los conceptos. El problema de un filósofo siempre está más allá de lo que éste manifiesta en el texto. Por eso el arte de la genealogía consiste en saber preguntar. La crítica genealógica es potenciada además por una lectura sintomatológica que toma a los conceptos como síntomas. El síntoma también remite al problema y el problema, una vez visto, hace manifiesto el sistema de valores desde el cual está planteado. La apropiación deleuziana consiste en unir la potencia de ambos métodos en uno solo, lo que Deleuze llama "el método de dramatización" y cuya pregunta central es *¿quién quiere x?* A través de esta pregunta encontrará la clave para la inversión del platonismo. Un concepto central para estas dos estrategias es el de la *voluntad de poder*.

No obstante, el Nietzsche de Deleuze revela también una apropiación particular de determinados elementos teóricos y de ciertos aspectos de su pensamiento cuyo significado y relevancia en el contexto de la obra deleuziana remiten a una serie de problemas particulares y de época, que Deleuze comparte con un grupo de pensadores que fueron agrupados por Le Rider como la tercera generación de nietzscheanos franceses (1999: 181-245). En este contexto Nietzsche es tomado como el inversor de las grandes oposiciones metafísicas y como la alternativa teórica que les permitió a estos pensadores escapar a las limitaciones a las que los conminaba su formación filosófica curricular. En lo que sigue, nos basaremos en la lectura de Le Rider en torno al nietzscheanismo francés para mostrar cuál es el contexto de la apropiación deleuziana de su pensamiento.

Deleuze fue miembro de la sociedad francesa de estudios nietzscheanos —junto con pensadores como Jean Wahl y Jacques Derrida— dato que nos confirma la gran influencia de la filosofía de Nietzsche, que lo acompañó desde el período más temprano de su obra. Fundada en 1946, la sociedad tenía por objetivo

> contribuir, sin ninguna aspiración política ni intención de proselitismo, a hacer conocer el pensamiento de Nietzsche, siendo llevado del plan de propaganda tendenciosa a aquel de una objetividad comprehensiva y de una crítica informada y competente" (Le Rider, 1999: 185).

En el marco de sus actividades como miembro, se hizo cargo con Maurice de Gandillac de preparar la edición de las obras completas de Nietzsche. Su libro *Nietzsche y la filosofía*

editado en 1962 es parte de este trabajo de difusión y renovación de la obra de Nietzsche (Dosse, 2007: 170).

Deleuze forma parte, además, de un momento particular de la recepción francesa de Nietzsche que se caracteriza por un acercamiento de Nietzsche al pensamiento de Marx y al de Freud, por el uso de su metodología genealógica como alternativa anti-hegeliana y por tomar a Nietzsche como el inversor de las grandes oposiciones metafísicas. Este movimiento estuvo fuertemente influenciado por la lectura del *Collège de sociologie*. Fundado en 1937 por Georges Bataille, Roger Callois y Michel Leiris —entre de los participantes del *Collège*, podemos contar a Pierre Klossowski, Jean Wahl, André Masson y Walter Benjamin— el *Collège* fue, según Le Rider, más un cenáculo de vanguardia que una sociedad universitaria. Ideológicamente, más que de un sistema de explicación económica de la política, sus miembros partían de la idea de una unidad de la "sociedad global" (Le Rider, 1999: 158).

Sus ambiciones eran también de orden científico. Siguiendo a Durkheim y Mauss, se interrogaban por la naturaleza del "vínculo social" y de lo "sagrado" y se ocuparon de explicar los fenómenos contemporáneos: fascismo, nazismo, fuerza de masas. Le Rider destaca la importancia que tuvo el seminario de Kojève sobre Hegel, en especial para Bataille, a quien los problemas de la fuerza y el trabajo y del rol de la negatividad en la historia impresionaron particularmente.

Según Descombes, uno de los encuentros que caracteriza este período del nietzscheanismo francés es el del teatro de la crueldad de Artaud y el dionisismo nietzscheano. "Cada uno a su manera, volvió a formular de manera radical las preguntas sobre el teatro y la representación, de lo trágico y de lo sagrado, del signo y de la escritura, del cuerpo y de la conciencia" (Descombes, 1989: 91). Es a la lectura de Bataille, y a la influencia de los miembros del *Collège* a quienes se les debe el vínculo establecido entre el nietzscheanismo y el hegelianismo, la lectura de la muerte de Dios como el comienzo de la post-historia y la asociación de la misma con la crítica a la razón -y a la dialéctica como su expresión- (Le Rider, 1999: 162).

Fue Bataille también el primero en asimilar la idea del superhombre con la emancipación del proletariado y la superación de la subjetividad iluminista.[12] La articulación

---

12 La revista Acéphale, creada por Bataille tuvo un rol importante en esta tarea, cuyo segundo número fue titulado "Nietzsche et les fascistes. Une réparation" La preocupación de Bataille, según Le Rider, no consistía en impugnar el vínculo entre Nietzsche y el fascismo sino en impugnar que Nietzsche fuera de derecha. En 1951 Bataille publica en 84, una revista literaria, un ensayo titulado "Nietzsche et le comunisme" y otro titulado "Nietzsche à la lumière du marxisme" en el cual afirma: "Creo que hoy, en el mundo, ninguna posición es aceptable sino aquellas del comunismo y de

paradójica Nietzsche-Hegel tiene en Bataille, afirma Le Rider, la forma de un maniqueísmo de la razón que es luego montado sobre la articulación Durkheim-Nietzsche, puesto que se sirve de la dupla conceptual de lo sacro y lo profano. Bataille asimila la esfera de lo profano al mundo de la razón y la esfera de lo sagrado al mundo de la violencia. El resultado es que la violencia deviene una condición de la vida humana. En consecuencia, dentro del ámbito de la filosofía, el que elige la razón contra la violencia es figura del platonismo, asceta y enemigo de la vida (Le Rider, 1999, p. 162)

Por otro lado, es Pierre Klossowski, otro miembro del *Collège*, quien funda la concepción de la doctrina nietzscheana como un "simulacro de doctrina" destacando a la parodia y la risa como formas de desfondamiento existencial de la verdad y al Eterno Retorno como contestación radical del principio de identidad, como el devenir incontables otros y, desde el punto de vista ético, como renuncia al sí mismo y la afirmación de la memoria de sí como fuera de los propios límites (Le Rider, 1999: 198). Klossowski y Bataille instalaron, asimismo, el uso del nietzscheanismo no como un sistema sino más bien como una relación conflictiva con la disciplina filosófica. Es este enfoque el que instala el mandato de que la noción misma de actividad filosófica debía ser redefinida.

El momento del nietzscheanismo francés que comienza en los 60, caracterizado por el acercamiento de Nietzsche a Marx y a Freud, por el uso de su metodología genealógica y por tomarlo como el inversor de las grandes oposiciones metafísicas, es deudor del movimiento iniciado por los pensadores del *Collège.* Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre los pensadores del *Collège* y el nietzscheanismo francés de los sesenta que radica, según Edgardo Castro, en el cambio de foco de las preocupaciones. Mientras que los primeros se ocupaban del problema de lo sagrado en relación a la muerte de Dios y de cómo pensar la posibilidad de transgresión en un mundo donde no quedan espacios sin secularizar, los segundos están motivados por la superación de la subjetividad, el abandono de la dialéctica, la crítica de las ciencias humanas y el funcionamiento del poder en las sociedades modernas (Castro, 2002: 66) El problema central que Castro identifica como preocupación de este grupo de pensadores es cómo salir de la modernidad sin ser antimodernos, es decir, evitando caer en la dialéctica de la modernidad.

Le Rider ubica el *Colloque de Royaumont* consagrado a Nietzsche en Julio de 1964

Nietzsche [pero el comunismo] luchando por liberar al hombre, lo reduce al medio de su liberación: jamas habla, le parece prematuro (o ininteligible) hablar del hombre soberano […] que es para ser y para ser útil, para servir, el que, en una palabra, no es una herramienta, no es una cosa, sino un ser soberano." (citado en Le Rider, 1999, p. 179).

como hito inaugural de este momento del nietzscheanismo francés que tuvo su apogeo en los años 70, antes de perder su fervor a fines de los 80 y que se caracteriza, sigueindo a Descombes, como el paso de las "3H" (Hegel, Husserl, Heidegger) que marcó profundamente los 60, a los tres maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) (Le Rider, 1999: 211).[13] Pierre Klossowski, quien participó tanto del *Collège de sociologie* como del *Colloque de Royaumon*t en el 64, es símbolo de la continuidad entre la segunda y la tercera recepción de Nietzsche (Le Rider, 1999: 153). Este período, heredero de los lineamientos del segundo momento de la recepción, contó además con una nueva base filológica de su obra gracias al trabajo de la edición histórica y crítica de la obra de Nietzsche de Colli y Montinari[14] que revolucionó los estudios nietzscheanos. Esta tuvo principalmente dos grandes consecuencias. En primer lugar, a partir de su aparición no fue más posible hablar de La voluntad de poder como la última obra, incompleta pero querida por Nietzsche, y, en segundo lugar, se puso en perspectiva la obra publicada con el resultado de la tendencia a considerar a Nietzsche como el autor de dos obras, una realizada y publicada y la otra fragmentaria y "desobrada", que se volvió particularmente fuerte.[15]

El período de posguerra de 1945 marca en esta lectura la inversión de las perspectivas políticas: mientras que en los años 20, la recepción francesa de Nietzsche estuvo mayormente marcada por la derecha, desde los 60, desde el *Colloque de Royaumont*, Nietzsche pasa por un revolucionario, por uno de los tres grandes maestros de la sospecha. Los grandes temas de Deleuze —y también los de Heidegger y Klossowski— como lector de Nietzsche fueron, según Le Rider, la subversión de las categorías de las identidades, la inversión del platonismo y la nueva significación de la apariencia, así como la crítica y la subversión de la subjetividad (1991: 238). En el marco del mismo proyecto anti-hegeliano cae la filosofía platónica que es tomada como otra de las cabezas de la medusa contra la que debe lucharse, la dialéctica. La crítica a la metafísica y la revisión de la historia de la filosofía que conforma la base desde la cual se pensó la filosofía en este contexto se erige como crítica a una tradición que, siguiendo a Habermas, podemos llamar el discurso filosófico de la modernidad y que se caracteriza por tener la subjetividad y el idealismo como principios (1989: 29). Es por ello que debe destacarse en primer lugar que la crítica deleuziana a la filosofía platónica no es una crítica al

13 Sobre esta categoría en Nietzsche, véase H. Frey (2005).

14 En 1964, Colli y Montinari presentaron el proyecto en el marco del *Colloque de Royaumont*. En 1967 lograron publicar la edición francesa por Gallimard bajo la edición de Deleuze y Gandillac.

15 Esta tendencia traiciona, según Le Rider, las intenciones de Colli y Montinari que estaban convencidos de la importancia primordial de los libros propiamente publicados por Nietzsche y dudaban de que se pudiera abordar a dicho autor desde su obra fragmentaria.

pensamiento platónico de por sí, sino a una tradición de la historia de la filosofía que Deleuze describe como la historia del pensamiento de la representación (1968: 82 ss.; 1969: 292 ss.).

De la lógica de la identidad se aspira a pasar al pensamiento de la diferencia. En este panorama es que se instala la lectura de Deleuze, en particular en la interpretación de Nietszche desde un proyecto anti-hegeliano. La reconstrucción del "método" nietzscheano como una genealogía —punto que comparte con Foucault— y como una sintomatología —punto que comparte con Derrida— debe entenderse en este contexto como parte de una concepción antidialéctica de la historia de la filosofía. Desde este mismo enfoque se comprende también el interés de Deleuze por reconstruir la ontología nietzscheana en términos de un pluralismo radical, en el que las jerarquías son producto de la lucha incesante de fuerzas y cuyo principio inmanente es la *puissance* entendida como intensidad[16] —lectura que Deleuze comparte con Blanchot— y cuyo principio ético es el Eterno Retorno[17] como afirmación de la diferencia y el azar.

1.3. Voluntad de poder e interpretación

La lectura que Deleuze hace del platonismo está motivada por el proyecto más general de inversión de los valores, iniciativa que él atribuye a Nietzsche quien, mediante la estrategia de la interpretación en términos de genealogía, introduce en la filosofía los conceptos de sentido y valor (Deleuze, *NF*: 1). La genealogía consiste en establecer el valor de los valores remitiéndolos a su origen, es decir, remitiéndolos al punto de vista del cual obtienen su valor. La noción misma de valor implica para Deleuze una inversión crítica. El filósofo debe ser un genealogista, es decir que debe ser capaz de interpretar la voluntad de poder que se expresa en aquello que interpreta. Por otro lado, con la lectura sintomatológica, Nietzsche introduce el concepto de sentido. La sintomatología consiste en significar los sentidos remitiendo los conceptos al punto de vista a partir del cual éstos obtienen su sentido. La filosofía debe ser sintomatología, es decir que debe poder interpretar las fuerzas que se expresan en el sentido de aquello que se propone interpretar.

16 Los conceptos de fuerza e intensidad están íntimamente ligados en la filosofía deleuziana y según R. Sasso, el concepto deleuziano de intensidad se basa en el concepto nietzscheano de fuerza, cuya formulación por parte de Deleuze en *NF* configuraría una suerte de punto de partida para la formulación del concepto de intensidad (2003: 202-209). Para un desarrollo más exhaustivo del concepto de fuerza véase capítulo 4.3.1.

17 Sobre la doctrina del eterno retorno véase capítulo 5.5.

Genealogía y sintomatología son el método nietzscheano de interpretación del que Deleuze se apropia y además, va afirmar que la tarea de la filosofía consiste en este arte de la interpretación. En *DR,* sostiene que "[u]n libro de filosofía debe ser por una parte una especie muy particular de novela policial y por otra parte un tipo de ciencia-ficción". Con novela policial, se refiere a que los conceptos siempre intervienen para resolver una situación local, es decir, un problema determinado que responde a una situación dada. Los conceptos cambian con los problemas en tanto vienen a brindarles solución, pero además, ellos actúan e interactúan en relación con "dramas", en el marco de los cuales ejercen "esferas de influencia". Los conceptos, además, dice Deleuze, deben tener una cierta coherencia entre sí, pero reciben esta coherencia desde afuera (*LS*: 3). Un libro de filosofía debe ser leído como una suerte de novela policial en tanto siempre expresa un problema que no está manifiestamente explícito en la letra del texto y en función del cual los conceptos tienen su coherencia. El trabajo de lectura es similar al trabajo del detective, que configura el sentido de su búsqueda detectándolo en las huellas trazadas. El objeto siempre es un enigma.

Los problemas se manifiestan en las preguntas que un pensador se formula. Además, la formulación de las preguntas va a determinar qué tipo de solución pide el problema. De allí la importancia ontológica y epistemológica de la categoría de problema. La famosa revolución copernicana no se da si no se comprende que los problemas —es decir, la manera en la que nos formulamos las preguntas— son los que determinan las soluciones. El carácter verdadero de un problema no depende de la posibilidad de ser resuelto sino al revés, el tipo de soluciones que podemos dar a un problema quedan determinadas por la manera en que lo formulamos. Los problemas que motivan una filosofía dada nunca son expresados de manera explícita sino que se manifiestan en las preguntas. Es por ello que los problemas no pueden reducirse a su expresión proposicional, sino que expresan un cuadro mucho más complejo que involucra un punto de vista que supone ya un modo de valoración que otorga sentido al valor y valor al sentido (*DR*: 209-211).

Deleuze insiste también sobre el hecho de que todo concepto remite a un problema en el marco del cual este adquiere su sentido. Es por ello que, dado un concepto, lo primero que debe ocuparnos es comprender a qué problema remite. Si no vemos el problema*,* entonces los conceptos se nos aparecen como algo abstracto y, en cierto modo, carente de sentido. Los conceptos que un filósofo crea y las preguntas que formula son la expresión de su problema. Todo concepto tiene una firma porque son, en primer lugar, algo creado. La relación filosófica con los conceptos no se explica por la contemplación, como lo querría Platón, ni tampoco por la reflexión sobre ellos, sino por su creación:

> los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean" (Deleuze y Guattari, *QF*: 11).

En segundo lugar, no hay concepto simple. Todo concepto es una multiplicidad, tiene componentes y se define por ellos. Todo concepto se articula, además, con otros conceptos. Por este motivo, así como el problema no es proposicional, el concepto no se agota en sus formulaciones discursivas. Su función debe buscarse por el lado de la articulación, de la repartición y de la intersección.

En el caso que nos convoca se trata de leer la obra platónica en estos términos: como una novela policial en la que los conceptos vienen a resolver un problema local. El problema platónico se trata, según lo ha determinado Deleuze, de cómo determinar quién es mejor. Lo que Deleuze llama "el problema de los pretendientes". El punto de partida de Platón es, según Deleuze el siguiente:

> Imaginemos entidades tales que no sean más que lo que son: las llamamos Ideas". Platón crea, así, un concepto que no existía antes de él y que es el de la cosa en tanto que pura "…una cosa que no es más que lo que es. Es lo que más o menos quiere decir Platón cuando dice: 'Sólo la justicia es justa'. Porque sólo la Justicia no es sino justa" (*ABC: H comme Histoire de la philosophie: 00:36:42*).

Pero ¿para qué la Idea? ¿Qué necesidad hay de crear este concepto? Platón crea este concepto para que cumpla una función específica en la selección dialéctica, a saber, la del criterio de la selección entre íconos *(eikónes)* y simulacros *(phantásmata),* división que se funda a su vez en el relato mítico que garantiza la verdad de los íconos por sobre los simulacro.

Deleuze sostiene que la inversión del platonismo consiste en "sacar a la luz su motivación". Esto significa encontrar la voluntad de poder que se expresa en él. Para encontrar el problema platónico la pregunta que se formula Deleuze es específica de una metodología genealógica: ¿qué *quiere* Platón? Otra manera de formular esta misma pregunta sería: ¿cuál es la pregunta de Platón? Ésta apunta a encontrar algo específico, a saber, de qué modo se manifiesta la *voluntad de poder* en el texto platónico.

La voluntad de poder[18] funciona según Deleuze, como principio metafísico en la tarea

---

18 El concepto nietzscheano de voluntad de poder (*Wille zur Macht*), que también es llamada voluntad de potencia o de dominio, *es un* concepto que abunda en los escritos póstumos. Es uno de los conceptos más conocidos de Nietzsche, quizás por haber sido el título de la obra que la hermana de Nietzsche, Elisabeth Forster, armó con la compilación de sus anotaciones, que hoy conocemos como

genealógica. La respuesta, entonces, a la pregunta es: Platón *quiere* seleccionar. La *voluntad de poder* se manifiesta como *voluntad de selección*. No debemos, sin embargo, confundir la *motivación* que busca Deleuze con una "intención subjetiva". La voluntad de la que se trata aquí no es la voluntad de un sujeto, sino que refiere a las fuerzas que se expresan en una construcción teórica.

La voluntad de poder (VP), concepto que juega un rol fundamental en el desarrollo de la inversión del platonismo, opera para Deleuze como principio metafísico. La característica principal de la VP es que es un principio plástico. Deleuze afirma que se trata de un principio que se reconcilia con el empirismo, que constituye un empirismo superior porque es esencialmente plástico. Esto significa que no es más grade o abarcativo que aquello que él determina o condiciona y que no es trascendente sino inmanente a aquello que determina o condiciona. En términos de Deleuze, se metamorfosea con lo condicionado, se determina en cada caso con aquello que determina (*NF*, 57). La VP no es jamás superior a las determinaciones que ella opera en una relación de fuerzas, sino que es siempre plástica y siempre está en metamorfosis. En función de esta plasticidad e inmanencia es que, si se la considera separada de las fuerzas, este principio cae en la abstracción metafísica.

Aquello que la VP determina son fuerzas: la voluntad es *aquello que quiere* y la fuerza es *aquello que puede.* Deleuze explica que, de acuerdo a la filosofía nietzscheana, todo acontecimiento o fenómeno expresa una lucha de fuerzas. Además, toda fuerza tiene una cantidad y una cualidad. En función de su cualidad se dice de una fuerza que es activa o reactiva y en función de su cantidad, se dice que es dominante o dominada. Además, una fuerza nunca se da sola o aislada, sino que siempre se presenta en relación con otras fuerzas. Es en función de este vínculo que recibe su cualidad activa o reactiva y este vínculo siempre

---

la fragmentos póstumos. Según M. Cacciari, la voluntad de poder o de domino es la respuesta de Nietzsche al nihilismo de Schoppenhauer: "el *Wille zur Macht* revela su fundamento mismo su ser-opuesto a toda "decadencia". El *Wille zur Macht* nietzscheano no solamente no tiene nada de "irracionalismo vitalista", no solamente no procura "recuperar" en el plano puramente subjetivo la crisis de los fundamentos científicos, sino que se plantea como interpretación y resolución de esta crisis. No es comprensible sino sobre la base de esa crisis, con la que comparte radicalmente problemas y perspectivas. Revela el ***valor*** del juicio lógico-científico. Hay en él desmitificación y fundamentación al mismo tiempo. Desmitificación, en la medida en que ***no*** lo deduce de ninguna necesidad-verdad objetiva. Fundamentación, porque establece su necesidad también dentro de un contexto epistemológico radicalmente transformado como necesidad ***vital*** de com-prehender, sistematizar, logicizar el mundo ***para tener poder*** sobre él" (1982: 69). Para Deleuze, la *volonté de puissance* opera como principio metafísico, ya que es el principio de vida por exelencia. Lo que hace de él un principio especial es que no es una generalización ni una abstracción. Como veremos, está íntimamente ligado a los conceptos de fuerza y a la "interpretación" como modo de vida, es decir, a la "perspectiva". Para algunas interpretaciones sobre la apropiación de la noción de VP y su función en la filosofía de Deleuze, véase C. Jaquet (2007) y D. Bardera Poch (2012).

es de dominación. Es, además, en virtud de la cantidad, es decir, de ser mayoría, que un tipo de fuerzas domina a las otras. La VP funciona como una suerte de complemento interno de las fuerzas: "la voluntad de poder se añade a la fuerza como elemento diferencial y genético, como el elemento interno de su producción" (*NF*, 58). Es el elemento diferencial de las fuerzas, es decir, el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o más fuerzas supuestamente en relación y es el elemento genético de la fuerza, es decir, el elemento de producción de la cualidad que le es dada a cada fuerza en esa relación. Asimismo, la VP, como principio, implica el azar. Sin el azar no tendría plasticidad ni metamorfosis. El azar pone en relación a las fuerzas y la VP es el principio determinante de esa relación. La VP se suma a las fuerzas, pero no puede sumarse sino a aquellas fuerzas que han sido puestas en relación por el azar (*NF*, 60)

Hay VP tanto en la fuerza activa o dominante como en la reactiva o dominada. La interpretación, entonces, consiste en estimar la cualidad de la fuerza que otorga sentido a un fenómeno o acontecimiento dado y en función de ello, medir la relación de las fuerzas presentes en dicho fenómeno o acontecimiento. Así como las fuerzas son cualitativamente activas o reactivas, la VP tiene también dos cualidades primordiales que son la afirmativa y la negativa: afirmar y negar, apreciar y despreciar expresan la VP, así como accionar y reaccionar expresan la fuerza. Y de la misma manera que la fuerza reactiva no es por ello menos fuerza, la voluntad de negar (el nihilismo) es también una VP.

Si bien no deben confundirse, existe una profunda afinidad entre acción y afirmación y entre reacción y negación. Es, además, en la determinación de sus afinidades que se juega el arte de la interpretación, según Deleuze. Afirmación y negación funcionan como si fuesen a la vez inmanentes y trascendentes respecto de la acción y la reacción. Por un lado, dice Deleuze, parece evidente que hay afirmación en toda acción y negación en toda reacción. Efectivamente, la acción debe entenderse, en oposición a la reacción, como la afirmación de una posición respecto de la cual lo reactivo se posiciona a su vez. En este sentido, la acción afirma y la reacción niega lo afirmado. Pero, por otro lado, acción y reacción son medios o instrumentos de la VP que afirma o que niega. En tanto que su función es interpretar y evaluar, la VP afirma o niega, aprueba o desaprueba, aprecia o deprecia y en este apreciar o depreciar se juega la fuerza activa o reactiva que se expresa en esta selección. Por ejemplo, en términos nietzscheanos, si mi voluntad afirma una moral ascética, lo que se expresa en ella es la fuerza reactiva (negadora del cuerpo y de la vida). En este sentido, mi voluntad expresa una voluntad nihilista, es decir, una VP negativa.

Por otra parte, además, acción y reacción necesitan de la afirmación y de la negación

como algo que las excede o sobrepasa, pero que son necesarias para que ellas realicen sus propios objetivos. Es decir que las fuerzas reactivas necesitan ser afirmadas para poder dominar. Es en este sentido que Deleuze sostiene que "todo sucede como si afirmación y negación fuesen a la vez inmanentes y trascendentes respecto de la acción y la reacción" (*NF*, 61). Afirmación y negación desbordan la acción y la reacción porque son cualidades inmediatas del devenir mismo: la afirmación no es simplemente acción sino el *devenir activo* en persona; asimismo la negación no es simple reacción sino un *devenir reactivo.*

Interpretar es determinar la fuerza que da sentido a algo y evaluar es determinar la VP que da un valor a algo. Los valores no se dejan abstraer del punto de vista del cual obtienen su valor, al igual que el sentido no se deja abstraer del punto de vista del cual obtiene su sentido. Es por ello que Deleuze afirma que la significación del sentido y el valor de los valores se derivan de la VP como elemento genealógico. La significación de un sentido consiste en determinar la cualidad de la fuerza que se expresa en él, si es activa o reactiva, mientras que determinar el valor de un valor consiste en interpretar la cualidad de la VP que se expresa en él, si es afirmativa o negativa. El arte de la filosofía se vuelve más compleja en la medida en que estos problemas de interpretación y evaluación se remiten el uno al otro y se prolongan el uno al otro (*NF:* 61-62).

1.4. Genealogía y sintomatología

1.4.1. El método genealógico

La genealogía consiste para Deleuze en introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor. Toda crítica debe plantear el problema en términos de valores, es por eso que la crítica kantiana no llega a ser para Deleuze una verdadera crítica, ya que no plantea una crítica moral. La noción de valor, en rigor, implica una inversión crítica (Deleuze, *NF*: 1). El problema de los valores puede sintetizarse del modo siguiente: por una parte, los valores se suponen como principios, puesto que una evaluación supone los valores a partir de los cuales aprecia los fenómenos, pero, por otra parte, los valores son los que suponen la evaluación de la que procede su valor. Esto supone un círculo cerrado en la posibilidad de interpretar, por ello es que la única posibilidad de crítica consiste en crear. De allí que el problema del valor de los valores es inseparable del problema de la creación.

La crítica total se realiza sólo cuando es sucedida por la creación de nuevos valores. La evaluación se define, sostiene Deleuze, como el elemento diferencial de los valores correspondientes, ya que cuando son remitidas a su elemento no son valores, sino formas de ser, modos de existencia de quienes juzgan y valoran. Por eso tenemos las creencias, sentimientos y pensamientos que merecemos en función de nuestra manera de ser, o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no podemos concebir o pensar sino con bajeza, viviendo y pensando *bajamente.* Un triste ejemplo de esto es, según Deleuze, cómo el propio pensamiento de Nietzsche ha terminado siendo funcional a los valores establecidos. Aún la fenomenología, afirma, ha contribuido a introducir la inspiración nietzscheana a menudo presente en ella al servicio del conformismo (*NF*, 2).

En *GM,* Nietzsche rastrea en los orígenes grecolatinos la evolución de los términos que expresan la buena valoración moral para terminar por invertir el criterio moral heredado por su época mostrando cómo en realidad estos expresan, a pesar suyo, bajeza y vileza. Para evaluar y sopesar la evolución de los valores, Nietzsche hace uso de las nociones de *alto* y *bajo,* y de las de lo *noble* y lo *vil* como criterios para determinar el valor de la evolución de los conceptos morales de *bueno* y *malo* (*GM*, 35-71). Pero *alto-bajo* y *noble-vil* no funcionan allí como valores, sino que representan, según Deleuze, el elemento diferencial del que deriva el valor de los valores.

En este sentido, Deleuze encuentra aquí un doble movimiento, el remitir el origen de las cosas a un valor o valores determinados e, inversamente, remitir estos valores a algo que funcione como su origen. La lucha de Nietzsche es, por tanto, doble. Por un lado, contra el vicio de sustraer los valores a la crítica lleva a criticar las cosas desde los valores establecidos; por otro lado, contra el vicio de remitir los valores a supuestos hechos objetivos, propio de posiciones las posiciones más utilitaristas. Los valores son remitidos a su elemento diferencial cuando son puestos en relación con otro valores. En esta coalición de valoraciones se vuelve evidente el carácter de perspectiva de los sistemas que configuran las distintas formas de valoración, y las distintas formas de valoración, sostiene, expresan distintas formas de existencia.

Sólo se puede evitar el vicio de evaluar desde los valores establecidos, es decir, sólo se puede salir de un sistema de valores, mediante el acto de creación. Sólo creando nuevos valores se completa la tarea crítica, sólo creando nuevos valores se puede hacer genealogía. Porque el rastreo genealógico no consiste en remitir a un Origen establecido, sino remitir a

los valores que están al origen, siempre en función de una mirada nueva.[19]

Nietzsche expresa esta idea de manera clara en el pasaje "De las tres transformaciones", primero de los discursos de Zaratustra en *Z*. La transformación se da en tres etapas, una inicial en la que se es el camello que dice que sí a todo, que como espíritu de carga soporta todos los valores establecidos, todo deber-ser, se expone a toda prueba y "semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto", donde se produce la transformación que encarna una segunda etapa, la etapa del león en la que se grita ¡No! a todo lo impuesto, rompiendo con las cargas heredadas y abriendo la dimensión de la libertad. El tercer momento, el momento de la verdadera transformación, es el nuevo sí, el sí del niño. El niño es el que juega y en tanto juega, crea nuevos mundos. Sólo entonces se completa la transición y la queja deviene verdadera crítica. (*Z*, 49-52). En el proceso de la transformación el sí pasa de su versión reactiva, el sí del camello que recibe el mandato impuesto, a su versión activa, el sí del niño que crea sus propios valores.[20]

En el caso de la inversión del platonismo, Deleuze hace uso de la pregunta genealógica remitiendo el concepto de Idea a la pregunta por el esquema de valoración que busca imponer. En este esquema lo que se legitima son las copias-icono y lo que se censura son los simulacros-fantasma. Dado el concepto de Idea, la genealogía deleuziana intenta remitirlo al punto de vista (es decir, al sistema de valores, que le da origen). No obstante, la interpretación no está completa sin el paso siguiente, que es el diagnosticar qué fuerzas operan en ese sistema de valoración que da origen al concepto. Es entonces cuando entra en juego la sintomatología.

1.4.2. El método sintomatológico

Dado un fenómeno o acontecimiento, o en el caso que nos convoca un concepto —el de Idea—, la sintomatología lo interpreta como signo o síntoma (*NF*, 3). Que el concepto de Idea sea un síntoma implica que debemos buscar su sentido en las fuerzas que lo producen. El concepto de fuerza implica, como ya lo mencionamos a propósito de la VP, dos tipos de fuerza que siempre están en relación. Esta es la tipología nietzscheana de las fuerzas, que remite a la diferencia cualitativa. Desde el punto de vista de su cualidad, una fuerza es activa

---

19 Sobre la noción de creación en Deleuze, véase A. Cherniavsky (2012).

20 Este pasaje comentado a menudo ha sido objeto de numerosos análisis, entre los cuales pueden consultarse L. Jiménez Moreno (1981), E. Trías (1994), M. Mingot Marcilla (1996), A. van der Braak (2011), P. Yates (2008: 63-73).

o reactiva (*NF*, 132).

Cuando las fuerzas reactivas, inferiores desde el punto de vista cualitativo, triunfan sobre las activas, lo que tenemos es la interpretación del acontecimiento o fenómeno como decadencia. El nihilismo decadente, contra el cual Nietzsche erige su obra entera, es producto del triunfo cuantitativo de las fuerzas inferiores. Desde una interpretación sintomatológica, el concepto de Idea remite a un sistema de fuerzas que exceden las definiciones, ya que expresa un punto de vista en el cual priman unas fuerzas sobre otras. Eso es lo que le interesa ver a Deleuze, las fuerzas que se expresan desde el punto de vista que postula la Idea como concepto, aún más, como criterio gnoseológico.

Es por ello que Eric Aillez describe la lectura sintomatológica como la interpretación del sistema de fuerzas que producen un discurso dado y que excede la lógica del simple querer-decir, y llama *subversivas* a este tipo de lecturas que atribuye a Deleuze y a Derrida (1992: 214). La lógica del querer-decir es la que remite a la función-autor: qué dice Platón. Las fuerzas que producen el discurso platónico están más allá de la función-autor. La lógica del querer-decir supone, por un lado, que la comunicación es la función principal del discurso y, por otro lado, que existe la función-autor, es decir, que la causa o el origen de un discurso debe remitirse a una voluntad subjetiva.[21] La comunicación supone criterios que conciernen al apoyo o al respaldo de una tesis en vistas al acuerdo o al consenso y la función-autor implica el supuesto de que pueden explicarse la posición auténtica de un pensador determinado. Es por eso que a Deleuze le interesa no tanto lo que Platón dice, sino lo que Platón hace, es decir, qué conceptos crea o inventa.

Según Aillez, las lecturas que se sostienen en el plano del simple querer-decir se encuentran con un obstáculo cuando se trata de Platón, ya que los criterios que conciernen al apoyo o al respaldo de una tesis no son de gran aporte al juego que está inevitablemente presente en todo escrito filosófico platónico. Desde esta perspectiva hay en el texto de Platón una dramatización polifónica de distintas posturas filosóficas que no son funcionales a la unidad del sentido ni a la búsqueda del consenso. La función-autor surge, según afirma, con Aristóteles, quien se ocupa de descartar la parte de juego de los textos platónicos y reduce al silencio la dramatización polifónica del texto en nombre del sentido de la filosofía y de una filosofía sistemática que Platón se había rehusado a producir y es de este modo que surge la función-autor de otro modo ausente en los textos (1992: 211-12). Para respaldar esta posición, Aillez remite a un pasaje de la *Carta VII* en el que Platón sostiene, a propósito de

21 Sobre la cuestión del autor a propósito de la posición de Deleuze, véase C. Santibáñez (2004) y J. Canavera (2012).

un tratado que Dionisio habría escrito conteniendo sus enseñanazas sin citarlo, que no hay libro alguno que contenga sus enseñanzas ya que no podrían ser transmitidas por escrito (341b-d),[22] lo cual tiene ocasión de poner en diálogo con el aforismo 289 de *BM* en el que Nietzsche sostiene, en resonancia con la afirmación de Platón, que no cree que ningún filósofo haya jamás expresado en libros sus opiniones auténticas y últimas. Pero esta afirmación de Nietzsche no se dirige sólo contra las limitaciones de la escritura, como se ha querido ver en el texto platónico, sino además contra la idea de que un filósofo tenga algo así como opiniones últimas y auténticas. Afirma a propósito de este punto:

> Se pondrá en duda que un filósofo pueda tener en absoluto opiniones "últimas y auténticas", que en él no haya, no tenga que haber, detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía — un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada fundamentación (…) Toda filosofía esconde también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara. (*BM*, 249)

Aquello que excede la lógica del simple querer-decir son las fuerzas. Todo discurso tiene su motivación más allá del simple querer-decir, en el sistema de fuerzas que lo producen. El arte de la interpretación consiste en encontrar cuáles son las fuerzas que motivan ese discurso. En la misma línea sostiene Deleuze:

> No encontraremos jamás el sentido de una cosa (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que se apodera de ella, que se expresa en ella. Un fenómemo no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual. Toda filosofía es una sintomatología y una semiología. (*NF*, 3)

Una de las características que Deleuze retoma de Nietzsche en relación con el problema de la interpretación es su pluralismo. El sentido es para Deleuze una noción compleja, siempre hay pluralidad de sentidos. No hay, para Deleuze, fenómeno, palabra o pensamiento cuyo sentido no sea múltiple. Se dan constelaciones de sentidos, conjuntos de sucesiones de sentidos e incluso coexistencias de sentidos que hacen de la interpretación un arte, más precisamente, el arte de valorar y sopesar esos sentidos.

---

22 Este pasaje suele interpretarse a la luz de la crítica platónica a los alcances de la escritura en Fedro, que conforma la base de la lectura impulsada por la Escuela de Tubinga en relación con la centralidad de las doctrinas no escritas de Platón en tanto verdadero reflejo de su pensamiento, en desmedro del contenido de los diálogos. Sobre este punto, véase G. Reale (2003) y los trabajos reunidos en Méthexis VI (1993) sobre este punto de L. Brisson, R. Ferber, C. Gill, M. Isnardi Parente, H Krämer, I. Müller, G. Reale y T. Szlezák.

Deleuze encuentra que en Nietzsche el sentido está atado al concepto de fuerza. Los fenómenos cambian de sentido de acuerdo a las fuerzas que se apropian de él. Es por ello que todo fenómeno es también signo o síntoma. El concepto de fuerza se encuentra asociado, en la filosofía de Nietzsche, con el de perspectiva. Esto ya lo había anticipado Heidegger quien sostiene que la condición fundamental de toda vida es su carácter perspectivista. Lo viviente tiene ese carácter de un mirar previo que recorre con la vista, estableciendo alrededor del ser viviente una "línea de horizonte", sólo en el interior de la cual se le puede aparecer algo. En lo "orgánico" hay una multiplicidad de pulsiones y fuerzas, cada una de los cuales tiene su perspectiva. La multiplicidad de perspectivas diferencia lo orgánico de lo in-orgánico; aunque también éste tiene su perspectiva, sólo que en ella —en la atracción y la repulsión— las "relaciones de poder" están unívocamente fijadas (Heidegger,1961: 199-200).

El concepto nietzscheano de fuerza se caracteriza en primer lugar por ser siempre una relación diferencial. Una fuerza nunca se presenta sola o aislada, sino en relación con otras fuerzas. Es por ello que Deleuze habla de *quantum* de fuerzas. En cuanto al tipo de relación que establece un *quantum* de fuerzas con otras fuerzas, por un lado se erige el carácter cualitativo, puede ser activa o reactiva; por otro lado, el carácter cuantitativo, puede ser mayor o menor en número y por lo tanto posicionarse como dominante o dominada.[23]

En términos de Nietzsche, cuando las leyes se imponen sobre lo que por naturaleza es una potencia de dominio, se da el triunfo de la reacción sobre la acción. Activo y reactivo son, en la filosofía nietzscheana, propiedades de las fuerzas y hay solamente estos dos tipos de fuerzas que son dirigidas por un instinto (*instinkt*) o pulsión *(trieb)*.[24] El concepto de fuerza en Nietzsche es pensado por Deleuze en términos del concepto de pulsión, en una concepción cercana a la de Freud. Las pulsiones deben ser interpretadas en términos de cantidad y cualidad. La cantidad determina el triunfo de unas fuerzas sobre otras, la cualidad indica el tipo del instinto o pulsión que conduce las fuerzas. Las fuerzas activas, o dominantes, se caracterizan por ir hasta el final de su potencia, mientras que las reactivas o dominadas, cuando triunfan, lo hacen separando a las fuerzas activas de lo que éstas pueden. Según Nietzsche,

---

23 Véase lo dicho en referencia a este tema en el apartado 1.3.

24 Freud distingue pulsión (*trieb)* de instinto (*instinkt*), mientras que Nietzsche utiliza los términos de manera más bien intercambiable. Véase a propósito de este punto el prólogo de *Aurora* de D. Castillo Mirat y J. Martinez (2005). La forma en que Deleuze interpreta las fuerzas en Nietzsche está cruzada con la noción freudiana de pulsión de manera compleja, es por ello que consideramos ineludible la inclusión de Freud en el presente desarrollo.

> exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza (*GM*, 59).

La propiedad de lo activo está en la afirmación, mientras que la propiedad de lo reactivo está en la negación.[25] En la versión nietzscheana de la división entre *phúsis* y *nómos*, el plano del *nómos* no deja de ser inmanente al de la *phúsis*: las leyes son producto del triunfo, en la propia naturaleza, de las fuerzas reactivas sobre las fuerzas activas.

En este horizonte, la sintomatología que pone a operar Deleuze es una metodología de interpretación. Se trata no obstante de una interpretación que no busca un sentido originario. Se trata de pensar el texto como un juego de máscaras en el que detrás de cada máscara hay otra máscara. Un fenómeno dado debe ser interpretado, no como apariencia o aparición sino como signo o síntoma. La característica principal del signo en tanto síntoma es que sólo produce sentido dentro del marco de un diagnóstico.

Si bien es cierto que Deleuze se propone, como lo sostiene Aillez, mostrar las fuerzas que, disimuladas, exceden al sistema del simple querer-decir (1992:157), sería un error pensar este juego entre lo latente y lo manifiesto en el sentido de un ocultamiento intencional por parte de Platón de aquello que realmente quiere decir. Sería un error así mismo afirmar que Deleuze tiene por objetivo extraer el sentido verdadero del texto platónico. Lo latente debe ser pensado como un nuevo texto que se hace manifiesto a partir de las preguntas que se le formulan pero cuyo carácter distintivo es el poner la mirada en los detalles que quedan desplazados al fondo del texto y que no son aquellos que emergen de una lectura literal inmediata.

El carácter sintomático, por tanto, refiere al juego entre lo visible y lo invisible. Lo invisible debe entenderse como lo invisibilizado por las mismas condiciones del planteo del problema. La vista es el efecto de las condiciones del planteo del problema puesto que son las que determinan sus objetos en el tipo de pregunta que proponen. Es por ello que proponer un nuevo problema tiene por efecto visibilizar nuevos elementos al darles otro contexto, otras condiciones de posibilidad en el contexto de otro preguntar.

---

25 Esto se desprende del pasaje “De las tres transformaciones" de *Z*, de donde emergen dos formas de la afirmación; una sola de ellas es la afirmación positiva, a saber, la afirmación lúdica de la creación en la figura del niño y no la afirmación negadora que se carga con el mandato de la tradición que es el sí de la figura del asno (*Z*, I,1)

1.5. El método de dramatización

Deleuze describe el método de Nietzsche en contraposición al método socrático. Si la pregunta socrática es la pregunta por el *qué es* (*tí esti*), la pregunta nietzscheana es la pregunta por el *quién quiere*. Nietzsche no pregunta qué es la verdad, qué es la justicia, sino quién quiere la verdad o la justicia, esto es, qué quiere el que quiere la verdad o la justicia. Esta pregunta caracteriza lo que Deleuze llama el método de "dramatización" (*NF*, 86-89). La respuesta al quién no es, sin embargo, un sujeto o una intención, sino una fuerza, o un juego de fuerzas. Es decir, una voluntad de poder.

> [S]in formularnos la pregunta ¿Quién? no podemos responder que la fuerza sea quien quiera. Sólo la voluntad de poder es quien quiere, no permite ser delegada ni alienada en otro sujeto, aunque sea la fuerza … La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. (*LS*, 89)

Sacar a la luz la motivación del platonismo consiste entonces en sacar a la luz la voluntad de poder que opera en la base de su construcción filosófica. ¿Quién quiere la Idea? ¿Qué quiere el que quiere la Idea? Este es el tipo de preguntar que nos indica la dirección en la que se orienta la interpretación o apropiación deleuziana del texto platónico. Él va a responder a esta pregunta diciendo que la fuerza que se manifiesta en el texto platónico es la de una "voluntad de seleccionar". Esto va a determinar un modo específico de interpretar el método dialéctico, no como un método de definición sino como un método de selección.

Dado un signo o síntoma, su sentido se comprende en el marco de un sistema de fuerzas que lo expresan en relación con otros signos. La pregunta de la genealogía es la pregunta por el valor de las fuerzas que producen el sentido. Las fuerzas que producen el sentido se expresan como voluntades y el juego de activo y reactivo, dominio y obediencia, es un juego entre voluntades. Estas voluntades, en tanto voluntades, quieren. Qué quieren estas voluntades es lo que debemos preguntar si nos remitimos al origen de las fuerzas. El método genealógico implicado en esta manera de preguntar es lo que Deleuze llama el método de dramatización. Dado un sentido debemos preguntar qué voluntad se expresa en él "¿quién quiere x?".

Frente a esto, la pregunta socrática es la pregunta por el "qué es" (*tí esti*), pregunta que es conservada por Platón y cuyo uso peculiar, es decir, lo que supone, asume o espera

Platón como respuesta correcta a esta pregunta, constituye la clave para comprender su ontología y su epistemología. La respuesta que el Sócrates platónico espera es siempre una definición. En los diálogos socráticos o de juventud esta pregunta queda siempre sin respuesta, de allí que sean llamados aporéticos. A partir de los diálogos medios, como veremos en el Capítulo 3, esta respuesta estará dada por el recurso a la Idea o Forma. Saber qué es la justicia implica conocer la Forma o Idea de justicia. Que haya hombres justos o situaciones justas estará garantizado porque existe la Idea o Forma de justicia.

Es a este preguntar que Deleuze opone el preguntar nietzscheano y sobre la base del horizonte de su filosofía sostiene que la pregunta socrática está mal planteada incluso en función de una esencia a descubrir (*LS*, 86). La pregunta más apta a los fines de determinar una esencia no es, en rigor, para la pregunta socrática por el qué sino la pregunta nietzscheana por el quién. Pero el quién no refiere en Nietzsche a ejemplos concretos sino a lo siguiente:

> puesto algo en consideración, ¿cuáles son las fuerzas que se apropian de ello?, ¿cuál es la voluntad que lo posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta e incluso se oculta en ello?" (*LS*, 87)

La pregunta por el quién es la más apta en función de una esencia a descubrir porque la esencia no es otra cosa que el sentido y el valor de algo.

La pregunta *qué es x* presupone para Deleuze, de manera torpe e inconsciente, la pregunta por el quién. Los interlocutores de Sócrates nos parecen torpes por confundir el qué con el quién respondiendo con ejemplos concretos a la pregunta socrática.[26] Deleuze da vuelta la cuestión mostrando cómo la pregunta por el qué siempre esconde la pregunta "qué es para mí" porque supone un desplazamiento de perspectivas: "Cuando preguntamos qué es lo bello, nos preguntamos desde qué punto de vista las cosas aparecen como bellas: ¿y aquello que no nos parece bello, desde qué otro punto de vista devendría bello?" (*LS*, 87). Cuando leemos los diálogos platónicos este mecanismo queda solapado porque la perspectiva socrática siempre se plantea como superadora.

La pregunta por el quién, en cambio, parte de la base de la pluralidad de sentidos y se pregunta por las fuerzas que determinan el sentido de alguna cosa. Es a partir de esta forma

26 Los ejemplos de esta actitud de los interlocutores son usuales especialmente en los diálogos de juventud, donde el personaje Sócrates los enfrenta al pedido directo de definiciones y las respuestas primarias tienden a lo ostensivo, intentando señalar casos que se ajusten a esa categoría. Puede ofrecerse como ejemplo la búsqueda de la defınción del coraje en el *Laques*, o la definición de lo pío en el *Eutifrón*. También en el *Menón,* como veremos, se busca la defınción de la virtud más allá de la casuísitica, en vistas a una definición que brinde un carácter único y común. Sobre el marco general de la Teoría de las Formas, véase Capítulo 3.

de preguntar que Deleuze entiende que el método de Nietzsche funciona como una sintomatología y una genealogía: "dado un concepto, un sentimiento o una creencia, se los tratará como síntomas de una voluntad que quiere algo. ¿Qué quiere aquél que dice esto, que piensa o experimenta aquello?" (*LS*, 88)

El querer, dice Deleuze, no es una acción como las otras, puesto que está en la base de todas nuestras acciones. El método de dramatización consiste en remitir un concepto a una voluntad de poder, para tomarlo como síntoma de una voluntad sin la cual no podría ser pensado (o el sentimiento experimentado o la acción desarrollada). En este planteo no obstante, ni la voluntad remite a un sujeto ni lo que esa voluntad quiere es un objeto. La voluntad debe pensarse en términos de las condiciones de posibilidad del sentido. En el plano ético, el ascetismo por ejemplo implica desinterés sobre determinado tipo de cosas, pero ¿qué quiere ese desinterés? Esta sospecha se instala en el plano de los valores, de la pregunta por el valor de las valoraciones. Es por esto que el quién sirve a los fines de poner los sistemas de creencias en perspectiva. Siempre hay una voluntad que valora y de esta manera crea perspectiva.

Capítulo 2
Los estoicos como inversores del platonismo

2.1.Introducción

La figura de la inversión del platonismo tiene antecedentes antiguos relevantes a los que Deleuze se remite y que en el diálogo resultante iluminan recodos significativos de la triangulación entre filosofía platónica, filosofía deleuziana y los responsables de las inversiones antiguas, entre quienes los estoicos tienen un sitial especial. Precisamente, en el presente capítulo nos proponemos mostrar en qué consiste la inversión del platonismo que Deleuze atribuye a la filosofía estoica. Si bien en los textos de Deleuze la inversión del platonismo se presenta como un solo proyecto, a nuestro entender éste tiene dos momentos o dos formulaciones que deben quedar debidamente diferenciados. La primera de estas formulaciones consiste en la lectura sintomatológica de la obra platónica mediante la cual Deleuze se propone encontrar la vía de su inversión sin salir de los propios supuestos platónicos.[27] La otra formulación que encontramos en los textos difiere de la antes expuesta en tanto que el planteo se da en otros términos, valiéndose del concepto de "incorporal" estoico. A diferencia de la inversión por la vía del concepto de simulacro, cuyo foco está puesto en problemas de orden ontológico y epistemológico, la inversión por vía del estoicismo pone de relieve problemas en torno al lenguaje y su repercusión en la acción.

Deleuze, sostiene en la tercera serie de *LS*, que el estoicismo es la primera filosofía que invierte el platonismo. Él entiende que el concepto de "incorporal" es asimilable al de acontecimiento y que éste concepto sirve para pensar el sentido como una dimensión de las cosas que, no por ser de orden incorpóreo debe presentarse como algo escindido de las mismas. El interés general de *LS* es el de presentar una noción de sentido que no se reduzca a la de significado y que no se plantee en términos de una escisión entre lenguaje y realidad. La hipótesis que sostenemos es que el interés puntual con el que Deleuze aborda el problema de la inversión del platonismo en el estoicismo es la de presentar una manera de pensar el sentido —representado por los incorporales— como algo inmanente a las cosas, contraponiéndola a la manera platónica que postula el sentido —representado por las Ideas— como algo separado.

La inversión propiamente dicha está en la concepción estoica de la causalidad. El

27 Sobre la sintomatología véase el apartado 1.5. El marco general del enfoque deleuziano es analizado en el Capítulo 1.

corporalismo estoico coloca el poder causal del lado de los cuerpos. Esta crítica, además de ser funcional a la propuesta de una noción del sentido como inmanente, también es interesante por su punto de vista corporalista. Deleuze contrapone la visión corporalista estoica de la causalidad a la visión idealista platónica. Como veremos, Antístenes, a quien se considera el precursor tanto del cinismo como del estoicismo, ya había formulado la misma crítica a la Idea platónica. Para Antístenes, la Idea platónica no puede ser causa del conocimiento ni fundamento del sentido, justamente, debido a su carácter incorporal.[28]

La recuperación de la figura de Antístenes es de importancia central para nuestro estudio, dado que aporta un vínculo que conecta directamente las dos formulaciones deleuzianas que hemos mencionado. En efecto, los mecanismos de la propuesta platónica fueron impugnados de manera directa en lo que podría considerarse el primer modelo de inversión del platonismo en el marco de la filosofía antisténica, cuyos ecos críticos reverberan en puntos nodales del *Corpus* platónico. La primera formulación de corte sintomatológico que anida en la obra misma de Platón convive con su primera inversión en manos del materialismo corporeísta de Antístenes. Al mismo tiempo, este filósofo socrático resulta relevante en un segundo sentido, dado que para la doxografía antigua, a partir de la construcción del propio discurso estoico, Antístenes fue el iniciador de la vertiente socrática que desembocó primero en el cinismo y por esta vía en el estoicismo. De esta manera, podría decirse que Antístenes anuda las dos formulaciones deleuzianas oficiando de elemento vincular que refuerza los mecanismos de inversión. Antístenes trenza y tensiona las piezas de platonismo y estoicismo en el tejido del pensamiento antiguo, que a su vez se recomponen en una nueva figura al volcarse en la construcción deleuziana.

En lo que sigue nos internaremos, entonces, en esta trama ingresando desde la lectura deleuziana del estoicismo, para remontarnos desde allí al núcleo común que se nutre del entrecruzamiento de figuras que tientan diferentes diseños del rompecabezas platónico. Como veremos en el primer apartado, Deleuze comienza colocando un foco sobre una noción capital para la filosofía contemporánea: el acontecimiento, enfatizando que no es un simple estado de cosas, sino que es equiparable al sentido mismo, siempre y cuando se entienda al sentido, como lo quiere Deleuze, como algo inmanente a las cosas y no como algo separado de ellas: "…no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas" (*LS*, 34). Es de este modo que se dice del sentido que in-siste y no que ex-siste. Deleuze opera con la estrategia de asimilar el concepto de acontecimiento, así entendido, al

28 Para un estudio más amplio de la noción de Idea en Platón, véase el Capítulo 3.

concepto estoico de "incorporal".

En segundo lugar nos ocuparemos de la teoría estoica de la causalidad. Los estoicos, en lugar de distinguir, como lo hacía Platón, entre Ideas sensibles e instanciaciones de las Ideas del plano sensible, distinguían entre cuerpos e incorporales. Esta división es cara a Deleuze por su carácter materialista, que configura una metafísica novedosa en el plexo de la filosofía helenística, con puntos de crítica y originalidad respecto de los modelos previos. En este marco, los estoicos, cimentando tal distinción, ponían la causalidad y la realidad del lado de los cuerpos, de modo que sólo existe aquello que cumple con el requisito de lo corporal, inversamente a lo que sucede en la filosofía platónica. En efecto, la causa (*aitía*) en la filosofía platónica es siempre una entidad incorpórea, ya sea directamente una Idea (*eîdos*) o un agente (*tò poioûn*) que crea una entidad según el modelo que ofrece. Las condiciones necesarias implican, así, para Platón, aquello sin lo cual la causa no puede ser causa, pero se diferencian de la causa misma. Los estoicos establecen la misma distinción entre causa y condición necesaria, pero la diferencia fundamental radica en que el orden ontológico al que corresponde cada una de estas categorías es el opuesto al que se le adjudica en la ontología platónica. Para los estoicos, *noûs* o *eîdos* no pueden ser estrictamente causas, porque no son cuerpos y por lo tanto no pueden interactuar con otras cosas, dado que el criterio para ser un cuerpo, y por tanto para existir, radica en estar sujeto a acción y pasión, el par cósmico fundante *poieîn-páschein*. En este sentido lo que no es corpóreo no es "activo" y no es causa, con lo cual se verifica un dispositivo de inversión basado en la deflación del parámetro inteligible que brinda a Deleuze una plataforma henchida de proyecciones para su propia lectura.

Siguiendo esta línea, nos ocuparemos en tercer lugar, de la teoría de los incorporales. El rasgo de la filosofía estoica que, según dijimos, interesa a Deleuze y que determina su lectura acerca de la inversión del platonismo es la tesis de que sólo lo corporal es real en un sentido estricto ya que sólo los cuerpos tienen poder causal. La filosofía platónica postula no sólo que las Ideas son causas, sino que son las causas por excelencia. La tesis de que los cuerpos son lo más real y los únicos que pueden ser considerados como agentes causales está acompañada de la compleja teoría de los incorporales (*asómata*). Lo corpóreo es, para los estoicos, el rasgo esencial de lo existente (*tò ón*) porque sólo los cuerpos son susceptibles de actuar o recibir una acción y sólo lo que es activo o pasivo es propiamente existente, de modo que los incorporales no son suceptibles de actuar o recibir acciones y por lo tanto no son *tó ón*, lo cual implicaría que quedan fuera de la ontología, y sin embargo resultan imprescindibles para dar cuenta de rasgos ontológicos específicos. La teoría de los

incorpóreos anida en el corazón de la metafísica estoica soportando las tesis ontológicas fundamentales, pero está atravesada a la vez de potentes elementos disruptores que Deleuze vislumbra como dispositivos de inversión.

Sobre estos recorridos abordaremos finalmente el problema de la agencialidad. La relación que se establece entre acción, lenguaje y verdad en el sistema estoico admite la posibilidad de pensar el agenciamiento de una manera no cartesiana. Deleuze sostiene que en este plexo el acontecimiento no funciona como sustantivo, sino como verbo. Esto se basa en la idea estoica de que los incorporales son efectos. Ser cortado no es un cuerpo, sino el efecto de un cuerpo sobre otro. Pero en tanto efecto no es reductible a los cuerpos, por ello no puede establecer relaciones causales. Los efectos se relacionan entre sí como *quasi-causas*. El elemento más antiplatónico del sistema estoico, por tanto, reposa en el carácter inmanente de los incorporales. Cuerpos y sentido no se excluyen sino que dependen uno del otro y se conectan en la relación de subsistencia que conviene a los incorpóreos y que en este terreno corresponde al *lektón* o enunciable, portador del sentido de las proposiciones. El *lógos* estoico es, en tanto inmanente a los cuerpos, inseparable desde el punto de vista ontológico y gnoseológico y contiene en sí numerosas consecuencias teóricas, entre las que se cuenta la configuración del desafío de la ética estoica, que reside según Deleuze, en actuar en consecuencia con esto, en afrontar el destino como si fuera mi efecto sabiendo que, inversamente, yo soy el efecto de mi destino.

2.2. El antiplatonismo de Antístenes

Durante mucho tiempo la figura de Sócrates dividió aguas en el período fundacional de la filosofía, de modo tal que separaba a los autores de esta época entre quienes produjeron antes y eran por tanto presocráticos y quienes produjeron después, limitados casi a sus discípulos, dado que quienes quedaban fuera de lo que en esta línea se entendía por filosofía quedaban fuera de la disciplina. Es importante insistir en este punto dado que advierte sobre una serie de lugares comunes a los que se ha acostumbrado la disciplina, que, en rigor, carecen por completo de legitimidad autónoma y resultan, por tanto, de la aplicación de estrategias de lectura en la mayoría de los casos muy sesgadas. Notemos, sin ir más lejos, que entre los presocráticos se cuentan autores contemporáneos de Sócrates y algunos incluso más jóvenes, como es el caso de Demócrito, de modo que la progresión histórica queda alterada y

pensadores del s. IV a.C. quedan metamorfoseados dentro de un grupo de aires arcaizantes, que en algún sentido serían presocráticos porque presentan rasgos anteriores al giro antropológico provocado por el gran reformador de la práctica filosófica. La refundación socrática deja en la penumbra a muchos filósofos cuyas peculiaridades quedan diluídas.

Lo mismo sucede si se mira, más de cerca, al círculo socrático, de modo tal que allí encontramos la diferencia entre socráticos mayores y menores. Platón y Jenofonte jugarían en primera línea, mientras todo el resto compone un séquito deslucido convertido con el tiempo en una serie de nombres que sólo conocen los eruditos que gustan de doctrinas abstrusas. En ese marco, dado que Jenofonte es un personaje anfibio, preocupado por temáticas que serían luego parte de distintas disciplinas, en filosofía el parámetro queda en manos de Platón y sólo será filósofos quien se avenga a los límites que fija su sistema. La idea de una Grecia pensando en términos idealistas que emerge en muchas obras de distintos períodos es sin duda tributaria de la tradición que hipóstasis el legado platónico y lo convierte casi en un sinónimo de lo griego mismo.

Una mirada menos parcializante encuentra rápido que lejos de las jerarquías marcadas, el círculo socrático es numeroso y dinámico, y está asimismo ubicado en un contexto cultural donde la filosofía excede en mucho sus fronteras. De este modo, es preciso prestar atención a los aportes de figuras como Esquines, Euclides de Mégara, Aristipo de Cirene, Fedón de Elis, por nombrar sólo algunos, y, por supuesto, Antístenes, en quien converge a la vez el rasgo de haber sido un conocido contrincante de Platón y de haber inspirado la progresión de dos escuelas filosóficas filoantisténicas, como lo son el cinismo y el estoicismo.

Según Aldo Brancacci, el primer registro atestiguado de literatura filosófica antiplatónica es el de Antístenes. No se trata solamente de una divergencia que es preciso inferir entre líneas, sino que las fuentes antiguas testimonian la existencia de un texto llamado *Satón o de la contradicción.* Este es el primer texto antiplatónico de la literatura filosófica, es decir, el primer registro de un ataque de orden teórico en contra de su doctrina. Según lo atestiguan las fuentes, Antístenes sostenía en este texto que las Ideas platónicas no podían ser criterio del conocimiento. “Veo el caballo, pero no la caballeidad” (*híppos mèn horo̱, hippóteta dè ouk horô*) (Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles*, 208.28-32).[29] La caballeidad es una noción vacía que no aporta verdadero conocimiento acerca del caballo.

Brancacci rastrea la tradición antiplatónica hasta la figura de de este pensador

29 Mársico (2011) TF 948 = SSR, V.A.149.

ateniense, a quien se considera como iniciador del cinismo y el estoicismo.[30] Antístenes era aproximadamente unos veinte años mayor que Platón, que era, según lo testimonia Jenofonte, uno de los discípulos más íntimos y asiduos de Sócrates (Jenof. Mem. III,17 [SSR V.A. 14= TF 756]).[31] Su obra, mucho más vasta que la de Platón, está compuesta de sesenta y tres títulos y fue listada y catalogada en diez tomos por Diógenes Laercio (VI, 15-19).

Suele asociarse a Antístenes con el movimiento sofístico y en especial con la figura de Gorgias. Tanto es así que devino un lugar común entre los doxógrafos el afirmar que Antístenes fue primero sofista y retórico[32] para convertirse en filósofo ya entrado en años, tras su encuentro con Sócrates. Esta creencia arraigó debido al testimonio de Diógenes Laercio (VI, 1)[33] pero también, según Giannantoni (1990b:204), debido a la difamación de Antístenes por parte de Platón que lo califica de viejo y *opsimathē̱s* en el *Sofista* (251 b). No obstante, Giannantoni desestima esta división de la obra y el pensamiento antisténico en un período sofístico-retórico y un período socrático en base a la datación de la estadía de Gorgias en Atenas. También Decleva Caizzi descarta esta posibilidad dado que la visita de Gorgias debió darse necesariamente en un período en el que Antístenes ya conocía y frecuentaba a Sócrates (1966: 119).[34] Este pasado sofistico se liga con el destino de ocultamiento que, según hemos mencionado, borró los perfiles de quienes no se ajustaban al perfil de filosofo que impuso la exitosa estrategia platónica. En ex-gorgiano no tenía en este horizonte muchas posibilidades de sobrevivir, de modo tal que en un mismo movimiento Platón potenció su lugar y condenó al olvido a quienes lo cuestionaron en su propio tiempo.

Nos ocuparemos de algunos aspectos de la filosofía de Antístenes que son fundamentales para comprender cuál es la perspectiva desde la cual ataca a la filosofía platónica. En primer lugar, es necesario tener en cuenta el materialismo que implica la filosofía antisténica en oposición al conceptualismo platónico. Para Antístenes las esencias no

30 Si bien Giannantoni advierte contra la tendencia a encontrar una línea de influencia directa entre Antístenes, Diógenes y Zenón. Cfr. Op. cit. pp 223-233.

31 Giannantoni (SSR IV, p. 205) confirma la fidelidad del contenido literal del testimonio de la cercanía entre Antístenes y Sócrates a pesar del carácter irónico del pasaje de la obra de Jenofonte.

32 Sobre este punto véase el apartado 4.6.4.

33 Diógenes Laercio afirma que antes de su encuentro con Sócrates, Antístenes fue discípulo de Gorgias y que puede constatarse esta influencia en el estilo retórico de dos de los diálogos por él escritos: Verdad (*Ἀλήθεια)* y Exhortaciones (*Προτρεπτικοῖς*) (DL, VI, 1)

34 Esta cuestión es de suma relevancia, puesto que la posición antisténica que es expresada mediante la tesis del *oúk éstin antilégein* se basa en principios metafísicos opuestos a los sostenidos por Gorgias en el tratado sobre el no-ser. En dicho tratado, Gorgias sostiene que nada existe, que si existiera no podría ser pensado y si pudiera ser pensado no podría ser transmitido. La argumentación que subyace a la tesis de la imposibilidad de contradecir supone en cambio, un criterio fuerte de verdad ontológica, lo cuál supone exactamente la tesis contraria.

son reales sino conceptos generales, lo real son las cosas cualificadas (*tò poión*) y éstas son representadas por su nombre (*ónoma*). Además, es imposible obtener definiciones, porque las definiciones tienen por objeto describir la esencia de las cosas y transgreden los límites de la lógica de relación entre realidad y lenguaje, que se da en el plano del paralelismo entre nombre y cosa, y no alcanza en modo alguno la adecuación entre una cosa y una combinación de nombres. Como veremos más adelante, la tensión entre la verdad asociada con el plano onomática, según el modelo de Antístenes, y la que se liga con el plano proposicional o predicativo, según la novedad que propondrá Platón en *Sofista*, resume una de las grandes batallas en torno de la noción de *alétheia* en la época clásica.

El principio del conocimiento y del aprendizaje es el El examen de los nombres (*epískepsis tō̱n onomátō̱n*) y éste consiste en el análisis del *uso* de los nombres (*khrē̱sis tō̱n onomátō̱n*). El nombre de una cosa es su significación, su sentido y la significación de cada nombre (*ti semainei hekaston*) surge de la utilización correcta, pertinente (*orthê khrêsis*) del nombre. Dado que no existen las esencias, el uso correcto de un nombre no puede apoyarse en conceptos generales sino en su uso (*khrêsis*).

Es decir que desde una perspectiva antisténica, la expresión de la naturaleza de algo no puede ser expresada por términos generales. La *caballeidad* no es la expresión de la naturaleza del caballo o, para usar un ejemplo más común en los diálogos, la justicia no es la expresión de la naturaleza de las cosas justas. Para determinar qué es un individuo justo o una acción justa no necesitamos postular antes una esencia de la justicia y buscar luego qué acciones o personas ameritan llevar ese nombre. Antístenes propone el camino inverso, busca aquellos casos en los que aplicamos el nombre de "justo" y analizando en cada caso si el uso es correcto, estos ejemplos nos proveerán de toda la enseñanza que necesitamos a propósito de la justicia, sin recurrir a esencia alguna.[35]

Se dice, además, que Antístenes sostenía que no es posible dar definiciones acerca de qué son las cosas. Aristóteles critica fuertemente la postura de Antístenes de la siguiente manera:

> De este modo la confusión que obnubiló a los antisténicos y otros tan incultos tiene alguna importancia: que no es posible definir (*horísasthai*) el 'qué es' (*to tí estin*) (pues la definición es un enunciado largo), sino que es posible en rigor enseñar el 'cómo´ (*poión*) es algo (Aristót, Met. VIII, 3, 1043 b 23-28)

35 Sobre el análisis antisténico de los nombres véase Brancacci (1990: 119-147); Mársico (2005;2013: ;2014); Deraj (2014); Perrone (2012a;2012b)

El testimonio de Arístoteles puede parecer, en una primera lectura, contradictorio con el hecho de que Antístenes dijera que hay *lógos* de las cosas y que éste es “lo que muestra (*délon*) lo que era o es (*to ti ên ê esti*) DL VI,3 = SSR V A 151:). No obstante, desde la interpretación de Néstor Cordero, lejos de ser una contradicción, esta caracterización del *lógos* abona la tesis antisténica del *lógos* propio. El l*ógos* que muestra *to poion* es el nombre (*onoma*), cuyo conocimiento es el principio de la educación. La definición es un discurso largo (*makros logos*). Si el *lógos* muestra la realidad de una cosa, la definición, que es un discurso más largo, mostrará quizás elementos que son superfluos, que no son pertinentes (2001, pp. 328-9). Esto es de suma relevancia, puesto que expresa la diferencia de la función que tiene el *lógos* para Antístenes. A diferencia de la función que cumple para Platón que es la de definir, para Antístenes su función es el mostrar. El logos antisténico no define, muestra. Y las esencias no se pueden mostrar ya que si éstas existen, serán incorporales (*asómata*) (Simplicio, In Aristót. cat. 8b25, p.211 15, TF 956) Como las esencias no existen se exime al logos de la pesada tarea de exhibir la esencia de alguna cosa pero, después de todo, muestra algo.

Asimismo, el logos muestra lo que era o es. Según Cordero, la ausencia del futuro indica que el logos está vinculado a la temporalidad y no tiene nada que ver con las esencias atemporales o eternas. Es lo que ha sido en el pasado aquello que nos autoriza a “llamar” de cierta manera a las cosas. Si ese pasado está todavía en el presente de esa cosa, entonces la cosa en cuestión no está sometida a ese flujo perpetuo que condenaría a *lo que ella es* a permanecer desconocido. Si una cosa es todavía lo que ella era es porque posee ese mínimo de estabilidad que puede ser exhibido en el logos. El futuro, en cambio, es contingente. Puesto que no podemos predecir que lo que ha sido se mantenga de la misma manera en el futuro y que podemos por lo tanto seguir llamando a las cosas de la misma manera (2001, pp. 330-1).

Cordero afirma que *ónoma* y *lógos* son conceptos que están íntimamente relacionados en el pensamiento de Antístenes. Los nombres son sinónimos de *logoi*. El nombre de una cosa es su significación y su sentido. Esto, sin embrago no hace de Antístenes un nominalista, dado el fuerte acento que pone sobre el uso como determinante del sentido. Cordero basa su interpretación en un pasaje en el que Aristóteles afirma que “Antístenes creía ingenuamente que no se dice nada con relevancia excepto por medio del enunciado propio (*oikeios*), uno para cada cosa (*hen eph΄henos*) (Aristót, Met. V, 29, 1024 b 32-33, TF 960)[36] Cordero

36 διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἓν ἐφ᾽ ἑνόσ· ἐξ ὧν

encuentra en la expresión *hen eph΄henos* el vínculo entre las dos nociones fundamentales del sistema antisténico : *onoma* y *logos.* El antecedente de *hen,* sostiene*,* no puede ser masculino *lógos.* La ambigüedad del texto aristotélico que para muchos comentadores constituye un problema para la interpretación es sólo aparente para Cordero. El texto es ambiguo sólo si lo tomamos de manera mutilada sin hacer referencia al contexto antisténico al que se refiere. Tomando en cuenta dicho contexto, no queda más que un candidato para el neutro sino "*ónoma".*

Este pasaje contiene, según Cordero, la clave para la correcta interpretación de la filosofía antisténica, a saber, la alianza que se expresa entre *lógos* y *ónoma.* El logos muestra la manera propia de ser de cada cosa concreta. Cada cosa es un enjambre de "cualidades" y ese ensamblaje no pertenece más que a esa cosa. Esto es lo que expresa su *oikeios logos*. Cada cualificado es mostrado por un *lógos* que le es propio (2001, p. 232).

Para Platón las Formas son el fundamento del nombre (*onoma*) y del nombrar (*onomazein*), por ejemplo en *Fedón* 102b. Las Formas son, además, universales y generales, puesto que deben dar cuenta de los particulares y deben justificar su razón de ser. Consideraba que la existencia real pertenece solamente a lo general y universal. Para Antístenes, en cambio, lo real es lo cualificado (tò poión). Demás está decir que lo cualificado son cosas concretas. Desde el punto de vista antisténico, si el individual concreto, existente es lo cualificado; el universal, la Forma platónica, no es otra cosa que la cualidad, *hê poîotès*.

Platón siempre dijo que los individuos participan de las Formas. Ellas son donantes de realidad porque proveen los rasgos esenciales que hacen de cada cosa lo que ésta es. Las Formas no garantizan la definición de cada cosa porque no hay definición sino de lo que es general, pero permiten que las cosas individuales encuentren su lugar en el interior de las esencias, lo que justifica su existencia ya que ser es ser tal o cual cosa. Y ese ensamblaje de cualificaciones (puesto que cada cosa es una masa de propiedades) constituye la realidad de segundo grado de cada cosa. Como para Antístenes la realidad no es más que lo cualificado el universal no puede ser sino la cualidad, la propiedad. Como ésta está por encima de lo cualificado, la cualidad, privada del soporte concreto en el cual debe manifestarse es una cualidad *en sí*.

Este aspecto cualificativo de las formas en el que repara antístenes al hablar de la "caballeidad" está presente aunque sea difícil para las traducciones reproducirlo. *Una* cosa

---

συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι.

individual participa, no del Uno, sino de la Unicidad, es decir, la cualidad de ser uno, al igual que la dupla participa, no del Dos, sino de la Dualidad, la cualidad de ser dos, lo mismo con la Triangularidad, la Paridad, etc. Lo que traducimos con naturalidad en estos casos, se vuelve engorroso cuando se trata de sustantivos como coraje o justicia, porque habría que proponer Corajidad, Justicialidad y por qué no Mesidad, Camidad, Caseidad, y… Caballeidad (2001, p. 233).

La crítica del *Satón* presenta una dicotomía: lo cualificado vs la cualidad. Para Antístenes las Formas platónicas son estas cualidades en sí que él presenta estando por encima de lo cualificado. No son más que cualidades hipostasiadas. No son más que conceptos, nociones privadas de toda subsistencia.

Según Brancacci, la crítica de Antístenes tiene su fuente en la noción de *poiótes*. Este término, de cuño platónico, es no obstante un *hápax* en su obra y aparece sólo en *Teeteto* 182 a4-b1:

> **Sócrates-** Examina para mi, entonces, el siguiente punto de ellos [quienes afirman que todo está en movimiento]: ¿no estábamos diciendo que ellos sostienen que el origen del calor o de la blancura o de cualquier otra cosa es poco más o menos así: cada una de esas cosas se traslada junto con la sensación entre lo que actúa y lo que padece, y que en tanto lo pasivo se vuelve algo sentido, no sensación, lo activo (*tò poioûn*) se vuelve algo cualificado (*poión ti*), no cualidad (*poióteta*)? ahora bien, tal vez el término "cualidad" te parezca inaudito y no lo comprendas como una expresión general. Pues bien, escucha algunos casos particulares. En efecto, lo que actúa se vuelve no calor ni blancura sino caliente y blanco, y así en lo demás. Pues tal vez recuerdas que antes lo decíamos del siguiente modo: nada por sí mismo es una sola cosa, ni siquiera lo activo o lo pasivo, sino que como resultado de su mutuo contacto dan nacimiento a las sensaciones y a las cosas sensibles, y en tanto unas cosas llegan a ser ciertas cualidades, otras llegan a ser cosas sentidas. (σκόπει δή μοι τόδε αὐτῶν: τῆς θερμότητος ἢ λευκότητος ἢ ὁτουοῦν γένεσιν οὐχ οὕτω πως ἐλέγομεν φάναι αὐτούς, φέρεσθαι ἕκαστον τούτων ἅμα αἰσθήσει μεταξὺ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος, καὶ τὸ μὲν πάσχον αἰσθητικὸν ἀλλ᾽ οὐκ αἴσθησιν ἔτι γίγνεσθαι, τὸ δὲ ποιοῦν ποιόν τι ἀλλ᾽ οὐ ποιότητα; ἴσως οὖν ἡ 'ποιότης' ἅμα ἀλλόκοτόν τε φαίνεται ὄνομα καὶ οὐ μανθάνεις ἁθρόον λεγόμενον: κατὰ μέρη οὖν ἄκουε. τὸ γὰρ ποιοῦν οὔτε θερμότης οὔτε λευκότης, θερμὸν δὲ καὶ λευκὸν γίγνεται, καὶ τἆλλα οὕτω: μέμνησαι γάρ που ἐν τοῖς πρόσθεν ὅτι οὕτως ἐλέγομεν, ἓν μηδὲν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ εἶναι, μηδ᾽ αὖ τὸ ποιοῦν ἢ πάσχον, ἀλλ᾽ ἐξ ἀμφοτέρων πρὸς ἄλληλα συγγιγνομένων τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ αἰσθητὰ ἀποτίκτοντα τὰ μὲν ποι᾽ ἄττα γίγνεσθαι, τὰ δὲ αἰσθανόμενα.) (182a-b).

La clave está en la distinción entre *tò poión* y *poiótes,* lo cualificado y la cualidad. El término que designa la cualidad, *poiótes,* si bien es un *hápax* en Platón, sin embargo, aparece en el núcleo del argumento contra el movimilismo. Según Brancacci, este pasaje hace

manifiesto el recurso retórico mediante el cual Platón instala la necesidad de estabilidad ante la fluctuación de las cualidades. Se está discutiendo, en el marco de la hipótesis de que el conocimiento es percepción, sobre la tesis de que todo está en permanente cambio. Sócrates distingue entonces entre la cualidad y lo cualificado, la calentura (*thermóte̱s*) y lo caliente (*thermón*), la blancura (*leukótes*) y lo blanco (*leukón*). Esta argumentación tiene por base el juego lingüístico entre hacer (*poiéo̱*) y lo cualificado (*poión*) al que se opone el neologismo *poióte̱s*. La distinción apunta a echar luz sobre la diferencia entre el fenómeno en tanto que tal, concebido por los heraclíteos como permanente alteración y traslación, y la exigencia de estabilidad, que Platón remite al problema de la determinación lingüística y gnoseológica.

El objetivo fundamental perseguido por Sócrates es, según Brancacci, el mostrar cómo desde esta óptica se revela como imposible tanto el acto de denominación cuanto, de manera general, toda forma de conocimiento. El término ποιότης aparece entonces como una palabra forjada para designar esta ausencia, en el fenómeno de la sensación, de la fijeza que conviene a aquello que consideramos su objeto. En este sentido, y en la medida en que la respuesta platónica al problema consistirá en buscar más allá de la esfera sensible el principio de determinación que le falta, el término *poióte̱s* parece forjado para hacer aparecer, contra el sensualismo, la exigencia de estabilidad que representa la Idea (1993: 34-5).

Brancacci ve en el "*híppos mèn horo̱, hippóteta dè ouk horô* " un uso irónico del término *hippótes* que hace referencia al poióte̱s. Su objetivo era el de negar la sustancia real de la cualidad y, en consecuencia, negar el estatuto ontológico que Platón le confería a la Idea. Contra la posición platónica según la cual la Idea garantizaría la estabilidad y la rectitud de la denominación, Antístenes admitía solamente la existencia de lo "cualificado", es decir, del individuo concreto determinado por atributos. Todo ente cualificado es un cuerpo (*sôma*). La cualidad en cambio no es un cuerpo sino un incorporal (*asómatos*).

Es a partir de lo que ya está cualificado y no de la cualidad que se funda el nombrar (*onomázein*). La Idea, en tanto cualidad sustancializada, tiene una existencia puramente mental en la medida en que es una pura abstracción (*en psilaîs epinoías eînai*).

> Así, Antístenes decía que los géneros y las especies estaban entre las nociones vacías, al afirmar: "veo el caballo, pero no veo la caballeidad" y a su vez: "veo un hombre, pero no veo la humanidad". Eso decía él porque vivía sólo con la percepción y no podía remitirse al descubrimiento de lo mejor por medio del razonamiento (Amonio, Sobre la Isagogé de Porfirio, 40.6-10)[37]

37 Mársico (2011) TF, 950 = SSR, V.A.149

La crítica de Antístenes, como se sigue de los postulados que acabamos de mencionar, se dirige entonces no sólo a la Idea sino a la noción platónica de *lógos*. El logos es, para Antístenes "lo que muestra lo que algo era o es" (*ho tò ti ên e̱ estí de̱lo̱n*) (Diógenes Laercio, VI.3).[38] Lo que muestra lo que algo era o es un *lógos* propio (*oikeîos logos*). "*Oikeîos*", en su acepción más general, significa "privado", "propio", en la filosofía antisténica, al igual que en la estoica es lo propio en el sentido de que expresa de la naturaleza de algo. La función del *definiens* es mostrar la naturaleza propia del *definiendum*. Lo que era o es, es decir, lo que existe, sólo puede ser un cuerpo. Sólo los cuerpos tienen definición y los cuerpos son siempre *tò poión*, son compuestos de cualidades. La definición debe ser capaz de dar cuenta del *definiendum* en tanto esa conjunción singular de cualidades que es.

La concepción de que para existir el requisito ineludible es ser un cuerpo nos coloca directamente en el clima del estoicismo, y justifica la relación entre Antístenes y la Stoa, al margen de la discusión sobre los contactos históricos entre sus escolarcas. En lo que toca a la profesión materialista y por cierto antilplatónica de las ambas posiciones no hay duda de que habitan un terreno común. Avancemos ahora hacia la inversión estoica.

2.3. Deleuze y el estoicismo.

¿Por qué los estoicos? En la sección que dedica al "acontecimiento", François Zourabichvili afirma que dicho concepto nace de una distinción de origen estoico (2003: 11-15) y refiere al siguiente pasaje de la tercera serie de *Lógica del sentido*: "Es en este sentido que [el sentido] es "acontecimiento": a condición de no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas." (*LS*: 34)[39] El fragmento citado está enmarcado en el contexto de la descripción del sentido como extra-ser, es decir, como in-sistiendo en las cosas, pero siendo él mismo no ex-sistente. No debe confundírselo ni con la proposición que lo expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa, si bien tiende una cara hacia la primera y una hacia el segundo.

La distinción estoica a la que refiere Zourabichvili es la que éstos establecen entre cuerpos e incorporales. La característica principal de esta división ontológica es que coloca a los cuerpos en el plano de lo existente y a los incorporales en el plano de lo no existente. En

38 Mársico (2011) TF. 958 = SSR, V.A.151.

39 Las traducciones al castellano de *Diferencia y Repetición* y *Lógica del sentido nos pertenecen*. El remarcado de este pasaje corresponde al texto original en francés.

la vigesimoprimera serie de *LS*, Gilles Deleuze elige a los estoicos para hablar sobre el concepto de "acontecimiento". Asimismo, en la segunda serie, utiliza indistintamente los términos "acontecimientos" (*événements*) e "incorporales" (*incorporels*). ¿En qué aspectos coinciden el concepto de acontecimiento y el de incorporal? ¿Qué busca Deleuze en la ontología estoica? ¿Y por qué los elige como interlocutores del platonismo?

El cambio de perspectiva entre el sistema estoico y el platónico es visible y a menudo remarcado por los intérpretes. En muchos sentidos la ontología estoica es una la ontología estoica es una inversión de la ontología platónica y podría decirse que en ello radica una novedad importante de su filosofía. Al mismo tiempo, el hecho de que ciertos elementos del estoicismo excedieran las categorías ontológico-epistémicas de la tradición platónico-aristotélica fue la causa de que fueran incomprendidas y consecuentemente descartadas como auto-contradictorias. M. Boeri coincide con este enfoque y remite a la teoría de la causación, según la cual nada incorporal puede ser causa en sentido estricto, y al carácter inmanente de los incorporales respecto de los cuerpos, que tiene enormes efectos en los tres campos que constituyen la filosofía: lógica, física y ética, condicionadas todas por las tomas de decisión del plano metafísico (Boeri, 2001). La novedad reside en las consecuencias que esta división entre cuerpos e incorporales que veremos en el apartado siguiente tiene sobre lo que se concibe como "causa", es decir, introducen un cambio en la concepción de la causalidad en relación con la tradición platónico-aristotélica.

En la segunda serie de paradojas, Deleuze nos dice que el genio de una filosofía se mide por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos. El genio de la filosofía estoica radica, entonces, en la redistribución de las relaciones entre causas y efectos. Logran oponer destino y necesidad de una manera nueva para la filosofía. Deleuze sigue en este punto la lectura de Emile Bréhier que afirma que los estoicos distinguen radicalmente aquello que nadie antes había distinguido: la frontera entre un ser real y profundo, la fuerza, y el plano de los hechos que se juegan en la superficie del ser, los incorporales.[40] Esta frontera separa los cuerpos de los incorporales remitiendo las causas a las causas y los efectos a los efectos. La libertad se preserva, así, nos dice Deleuze, de dos modos complementarios: en la interioridad del destino como relación entre las causas; y en la exterioridad de los acontecimientos como vinculación de los efectos.

Para la filosofía estoica, como hemos adelantado, sólo los cuerpos tienen poder causal. Un cuerpo A es causa en otro cuerpo B de un efecto F que es un incorporal. Por

40 Citado por Deleuze en LS, 14.

ejemplo, el cuchillo (A) es causa en la piel (B) de que satisfaga el predicado "ser cortada" (F) (Salles, 2006). Esta formalización tiene por objeto esclarecer en qué sentido se dice que los efectos son predicados. Otra forma de expresarlo es decir del predicado, en lugar de que "es satisfecho", que "se actualiza" o "se da". F es un significado o atributo lógico (*lektón*) y no un cuerpo. Los incorporales pueden corresponder a cualquiera de cuatro especies diferentes, según la lista que presenta Sexto Empírico en *Adversus Mathematicos*, X.218: *lektón* (significados o atributos lógicos), *kenón* (vacío), *tópos* (lugar, espacio) y *khrónos* (tiempo).[41] Todos los efectos son, necesariamente, incorporales y, en tanto tales, se relacionan entre sí como quasi-causas[42].

No es fácil comprender cuál es exactamente el estatuto ontológico de los incorporales para los estoicos. No existen, ya que sólo de los cuerpos puede decirse que existen, y por lo tanto no son reales. Sin embargo se dice de ellos que subsisten y por lo tanto no son nada. Debemos llamarlos "alguna cosa". Son, dice Deleuze, "impasibles resultados" ya que se sustraen a acciones y pasiones.

Para acercarnos a la relación entre Deleuze y la filosofía estoica cabe reparar en una intermediación importante, dado que las conclusiones a las que llega nuestro autor francés no son el producto de un estudio pormenorizado de las fuentes fragmentarias que constituyen nuestra base de acceso a la filosofía helenística. A diferencia de la obra de Platón, a la que, al margen de tecnicismos y horizontes propios de los estudios clásicos, es posible acceder de modo pleno, la obra de los estoicos presenta inconvenientes muy peculiares. En primer lugar, encarna en algún sentido el borramiento del autor, ya que por razones de una transmisión en extremo dañada son pocos los nombres propios que emergen, en general para hundirse pronto en el anonimato de escuela donde las diferencias se licúan detrás de la máscara del "estoicismo". Un grupo vivaz y atravesado por activas discusiones es colocado en un lecho de Procusto descomunal, de modo que las disidencias se convierten en mínimas marcas textuales en las fuentes que advierten aquí y allá que algunos autores tenían tesis alternativas a la que se expone como "doctrina" estoica.

---

41 Nos ocuparemos solamente de los *lektá*. Acerca de cómo debe entenderse la relación de las tres especies restantes con el plano corpóreo, véase M. Boeri (2001), donde sostiene que espacio y tiempo son condiciones necesarias para la constitución de la realidad objetiva (o experiencia objetiva) y que los significados nos permiten articular la conexión entre nosotros mismos y el universo, y C. Mársico (2015: 14 ss.), que advierte sobre los inconvenientes que devendrían si estas nociones necesarias para el sistema se piensan como corpóreas.

42 Debemos entender *quasi* en el sentido de "como" o "como si" y no en su acepción de aproximación como "casi".

2.4. Acerca de la teoría estoica de la causalidad

Es ampliamente admitida la idea de que hay una influencia significativa de algunos aspectos de la tradición platónico-aristotélica en Zenón de Citio y los estoicos posteriores.[43] Principalmente y en torno de la noción de causalidad se destacan tres rasgos de la noción estoica que son coincidentes con algunas ideas de cuño platónico. El primero es la definición más general de causa como "aquello por lo cual (*di hó*) algo se genera", el segundo es la identificación entre causa (*tò aitíon*) y agente (*tò poioûn*) que se da en algunos casos importantes. El tercer elemento platónico que conserva la noción estoica de causalidad es la distinción entre causa y condición necesaria.

La definición más general de causa que podemos encontrar en el estoicismo es, según Boeri la de "aquello por lo cual (*di´ hó*) algo se genera". Esta misma definición de causa es la que da Platón: "en efecto, aquello en virtud de lo cual [algo] se genera es la causa" (*Crátilo*, 413 a).[44] En Clemente de Alejandría encontramos la siguiente definición: "consecuentemente la causa, y el creador, y aquello a través de lo cual (*di´ hó*), son lo mismo".[45]

En su artículo acerca de la causalidad en los estoicos, Michael Frede explica que la causalidad estoica tiene tres términos: un cuerpo, otro cuerpo y un predicado verdadero de ese cuerpo. Es por eso que se dice que los estoicos afirman que la causa es causa de un predicado. La forma gramatical es "una causa de algo para algo" (*a cause of something for something*), donde el dativo "para algo" representa la persona o el objeto afectado y el genitivo "de algo" aquello que, como resultado, es verdadero del objeto afectado. Incluso, afirma Frede, en griego podría reescribirse todo enunciado causal para satisfacer esta forma (Frede, 1980). Veremos, cuando tomemos la distinción entre causa en sentido de explicación proposicional (*aitía*) y causa en el sentido de causa activa (*aitíon*), cómo esta definición general se combina en la teoría estoica de la causación con la definición más específica de que sólo aquello que presenta una resistencia, es decir, un cuerpo, puede ser causa en sentido estricto.

El segundo aspecto consiste en la identificación entre causa y agente. Según Platón, la

---

43 Sobre la filiación de la escuela estoica, véase G. Giannantoni (1990b:223-233), J. Sellars (2006:1-30).

44 Esta caracterización coincide con las que podemos encontrar en Clemente (*Strom*. VIII 9, 27, 3) y también en Estobeo (*Ecl*. I, 138, 23) y Sexto Empírico (*PH*, III 14).

45 Clemente de Alejandría, *Stromata* 8.9.27.3.1: τὸ [δὲ] αὐτὸ ἄρα αἴτιον καὶ ποιητικόν [καὶ δι' ὅ]. Las traducciones nos pertencen.

naturaleza del agente en nada difiere de la de la causa a no ser en el nombre; el agente (*tò poioûn*) y la causa (*tò aitíon*) se identifican (*Filebo*, 26e6-8). Los estoicos llevan esta identificación un poco más allá y afirman que para ser causa algo debe ser "activo".

> En sentido estricto es llamado causa lo que es capaz de causar alguna cosa activamente; ya que decimos que el acero es capaz de cortar, no sólo cuando corta sino también cuando no corta. Así mismo, por consiguiente, la capacidad de causar (*tò parektikón*) significa ambos; aquello que ya está actuando, y aquello que todavía no está actuando, pero que posee el poder de actuar.[46]

Es fácil ver que la noción de causa que manejamos en la actualidad es más cercana a la noción estoica que se limita a aquellas cosas que pueden ser activas, más que a la noción aristotélico-platónica en la que algo que no es susceptible de ser activo o pasivo, como las Ideas o Formas, puede ser considerado agente. Frede sostiene que hubo un cambio en la concepción causal durante el período helenístico que restringió la aplicación del término a las cosas susceptibles de ser activas o productivas y atribuye este cambio a los estoicos principalmente.[47] De allí, por ejemplo, el cambio terminológico entre causa *movens* y causa *efficiens*.

Es importante tener en cuenta qué motiva esta concepción de la causalidad en la filosofía estoica. Los estoicos están interesados en los problemas que suscita la atribución de responsabilidad dentro de un esquema cosmológico determinista y no, como Platón, en explicar o dar cuenta argumentativamente de la participación de los particulares en los universales como la justicia y lo justo, el bien y lo bueno, etc (Frede, 1980: 224).

El problema estoico por excelencia, esto es, el problema del determinismo, nos hace mirar los sucesos o estados de cosas como acontecimientos concretos que suceden en un momento particular, y no como instancias de un patrón de conducta general. Es por eso que para la pregunta estoica de por qué alguna cosa particular se comporta de alguna manera en particular, las causas aristotélicas no son una respuesta satisfactoria dado que explican los cambios en términos de patrones generales como la naturaleza, el fin, la materia o el paradigma. Éstas parecen constituir el *background* explicativo a partir del cual inferimos que

---

46 Clemente de Alejandría, *Stromata* 8.9.25.5.1-5: Αἴτιον δὲ κυρίως λέγεται τὸ παρεκτικόν τινος ἐνεργητικῶς, ἐπεὶ καὶ τὸν σίδηρον τμητικόν φαμεν εἶναι οὐ μόνον ἐν τῷ τέμνειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μὴ τέμνειν· οὕτως οὖν καὶ τὸ παρεκτικὸν ἄμφω σημαίνει καὶ τὸ ἤδη ἐνεργοῦν καὶ τὸ μηδέπω μέν, δυνάμει δὲ κεχρημένον τοῦ ἐνεργῆσαι.

47 En la definición de causa que da Clemente de Alejandría, la causa, además de ser un *por qué* (*diá*), debe ser productiva. Pero además, cualquier cosa que sea productiva es un *por qué*, es decir, es una causa, mientras que no todo *por qué* es una causa ya que para serlo debe ser necesariamente productivo.

determinado cambio, en contraste con ese fondo estable, genera una diferencia relevante. Dicho esto, es fácil ver que el ítem que está implicado en el cambio como diferencia tiene una posición privilegiada y es a este ítem que los estoicos llamarán propiamente causa (Frede, 1980:229).

Cabe entonces preguntar de qué son causas las causas estoicas. Hay una diferencia semántica que Frede destaca y que debe ser esclarecida a los fines de comprender de qué se está hablando cuando se dice que las causas estoicas son causas de predicados. Para Aristóteles, el efecto del que dan cuenta las causas es siempre un "nombre", es decir, un sustantivo. Por ejemplo, un barco, una casa, un corte. Para los estoicos, los efectos de los que dan cuenta las causas son predicados, es decir, el devenir algo en un barco (*gígnesthai naûn*), el ser cortado (*témnesthai*). Esta misma diferencia es la que refiere Clemente en los *Stromata* entre *poíesis* y *poieîn* y la que establece entre un corte (*tomḗ*), de algo cortando (*temeîn*) y algo siendo cortado (*témnesthai*) (Frede, 1980: 231).[48]

> Algunos, pues, dicen que las causas son propiedades de los cuerpos; y otros de sustancias incorporales; otros dicen que el cuerpo es propiamente hablando causa, y que aquello que es incorporal lo es sólo de manera impropia (*katakhrestikós*), y una *quasi-causa*. Otros, pues, invierten el asunto, diciendo que las sustancias corporales son propiamente causas, y que los cuerpos lo son de manera impropia (*katakhrestikós*); como por ejemplo que cortar, que es una acción, es incorporal, y es la causa de cortar que es una acción e incorporal y, en el caso de los cuerpos, de ser cortados –como en el caso de la espada y lo que es cortado [por ella].[49]

Esta diferencia que opone procesos o devenires a entidades hace que el foco de atención recaiga sobre acontecimientos particulares y no sobre el ser de los entes. Y, como sostiene Frede, es natural entonces hacer de las causas, causas de ítems proposicionales y, consecuentemente, darles un lugar en la ontología. Esto es lo que hacen los estoicos al plantear entre los incorpóreos la función de los *lektá*, no como seres (*ónta*), sino como algo (*ti*) (Frede, 1980: 233), punto al que retornaremos en el apartado 2.5 a los efectos de aclarar el status de los incorpóreos en el marco de la "ontología" estoica general.

---

48 "*But what would be the point of saying that a cause is a cause of something's being called (an) X where X is a noun or an adjective? [...] it might be the case that verbs are associated with processes or coming-into-beings as opposed to the being of something.*"

49 Clemente de Alejandría. *Stromata 8.9.26.1.1-5:*Οἳ μὲν οὖν σωμάτων, οἳ δ' ἀσωμάτων φασὶν εἶναι τὰ αἴτια· οἳ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἴτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς· ἄλλοι δ' ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα, οἷον τὴν τομὴν ἐνέργειαν οὖσαν ἀσώματον εἶναι καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ τέμνειν, ἐνεργείας οὔσης καὶ ἀσωμάτου, καὶ τοῦ τέμνεσθαι ὁμοίως τῇ τε μαχαίρᾳ καὶ τῷ τεμνομένῳ σώμασιν οὖσιν.

Es importante en este punto reparar en la distinción que establece Crisipo entre dos nociones de causa: la entidad causal (*aitíon*) y la explicación de la causa que se da en términos proposicionales (*aitía*). La causa en términos de *aitía*, en el sentido de explicación proposicional (*lógos*) es un incorporal, un *lektón*. En Platón y Aristóteles las palabras griegas *aitía* y *aitíon* tenían un uso indistinto pero desde Crisipo, estos usos son diferenciados.

> Crisipo dice que una causa (*aitíon*) es "por lo que"(*di' ho*), y que la causa es un existente (*ón*) y un cuerpo, [pero aquello de lo que es causa no es un existente ni cuerpo] y que causa es "porque" (*hóti*), pero aquello de lo que es causa es "a causa de algo"(*diá ti*). A su vez, una explicación causal (*aitía*) es un enunciado de una causa, o bien un enunciado sobre la causa en cuanto causa. (Estobeo, I 13, 1c)[50]

Para la ontología estoica, como hemos dicho, en tanto las causas deben ser activas, los incorporales, como las explicaciones proposicionales, no pueden ser, *stricto sensu*, causas. ¿Cuál es, entonces, el propósito de esta distinción? La sugerencia de Boeri (2001) es que Crisipo estaba pensando en que, cuando se profiere un "enunciado causal", por ejemplo, "el sol calienta la piedra", se describe el fenómeno del aumento de temperatura sufrido por la piedra como resultado de la acción calórica del sol. Pero la causa es el sol (un cuerpo) que ejerce su acción causal sobre la piedra (otro cuerpo).

A este respecto, si aceptamos esta lectura acerca de cuál es el rol de los incorporales estamos cerca del planteo deleuziano. Si tanto los cuerpos como los incorpóreos son componentes absolutamente imprescindibles de la realidad y, en este caso, de la teoría de la causación en particular, lo incorpóreo, es decir el enunciado causal, no es la causa propiamente, pero es tan relevante como ésta en la explicación del fenómeno. En ambos enfoques, por tanto, la articulación en el lenguaje de la explicación de los fenómenos, es decir, la esfera del sentido de los sucesos o estados de cosas pertenece a un plano incorporal. A su vez, es este plano incorporal el que permite hacer del fenómeno un objeto de conocimiento.

Hacia el final de la tercera serie de paradojas, de la proposición, Deleuze dice que el acontecimiento es el sentido mismo, que pertenece esencialmente al lenguaje y que su relación con el lenguaje es de carácter esencial. Además, afirma que el lenguaje (y por lo tanto el acontecimiento también) es aquello que se dice de las cosas (*LS*, 34) Retomemos la distinción, a la que referíamos antes, de la que nace el acontecimiento. El acontecimiento no es su efectuación epacio-temporal. O, lo que es lo mismo, el acontecimiento no es un estado

50 Crisipo, *Testimonios y fragmentos*. Fr. 391

de cosas. No es "lo que sucede" dirá Deleuze más adelante, en la vigesimoprimera serie de paradojas, sino "algo en lo que sucede". El acontecimiento, tanto como el sentido, requieren por ello la contra-efectuación.

En este punto Deleuze se apropia de la filosofía estoica para determinar una postura ética frente al problema de la determinación. Contra-efectuar ese algo (*ti*) en lo que sucede, es lo que él llama "querer el acontecimiento" o "encarnar la herida". También lo llamará *amor fati*, una oscura conformidad humorística que es aceptación sin ser resignación –porque ésta es todavía una figura del resentimiento entendido en el sentido nietzscheano–. La base ontológica abre así el espacio al sentido incorporal, al acontecimiento, otorgándole movilidad como quasi-causa.

Aquello que Clemente de Alejandría llama la *katákhresis* y señala la impropiedad de la relación entre incorpóreo y causa permite a la vez entender la afirmación del sentido como una apropiación. El término *katákhresis* es un sustantivo derivado de *katakhráo*, que significa 'servirse de', 'usar', pero especialmente como uso excesivo, es decir 'abusar'; como figura lingüística, la *katákhresis* refiere a un movimiento metafórico que consiste en aplicar "mal" un término a algo que no denota propiamente, a la manera de una aplicación analógica en la que se reconoce un cierto exceso legitimado por la falta de un término específico o una metáfora que ilumine el sentido en cuestión. Se trata de un uso o apropiación en la que se evidencia un forzamiento disruptivo desde el origen, lo cual se liga con la noción de contra-efectuación es descripta por Deleuze como la acción de "devenir el comediante de los propios acontecimientos" (*L*S, 176). Este movimiento requiere la comprensión previa de que se da este movimiento "catacrésico". La herida existe antes que yo la encarne porque se da en el plano de los cuerpos, de lo real en sentido estricto. Me apropio de la herida, la encarno, como contra-efectuación, en el plano de los incorporales, en el plano de lo que no es real en el sentido de que no ex-siste, pero no es "nada", sino "algo" que sub-siste e in-siste. Apelando al marco estoico, "ambos aspectos, entonces, el lingüístico y el estrictamente causal son indispensables para dar cuenta de cualquier cosa que pueda ser explicada en términos de 'A es la causa de B' o 'entre A y B hay una relación causal'" (Boeri, 1999: 7).

Habíamos afirmado que hay algunos elementos que la causalidad estoica conserva de la noción platónica, de los cuales enumeramos dos: (A) la definición más general de causa como "aquello por lo cual (*di hó*) algo se genera" y (B) la identificación entre causa (*tò aitíon*) y agente (*tò poioûn*). El tercer elemento platónico que conserva la noción estoica de causalidad es (C) la distinción entre causa y condición necesaria. Es en este punto que la diferencia entre la ontología platónica y la estoica se hace patente. La causa (*aitía*) en la

filosofía platónica es siempre una entidad incorpórea, primariamente una Idea (*eîdos*). En el *Fedón*, la causa de que Sócrates esté sentado en la prisión esperando tomar la cicuta por la mañana es su decisión de que acatar la pena que su ciudad le impone es mejor que exiliarse. Su cuerpo está compuesto por tendones, huesos y músculos, sin los cuales no podría estar allí sentado, pero ellos no son la causa propiamente dicha, sino "condiciones necesarias" (*Fedón*, 98d-99c). Las condiciones necesarias son, así, para Platón, aquello sin lo cual la causa no puede ser causa, pero se diferencian de la causa misma. Los estoicos establecen la misma distinción entre causa y condición necesaria, pero la diferencia fundamental radica en que el orden ontológico al que corresponde cada una de estas categorías es el opuesto al que se le adjudica en la ontología platónica. Para los estoicos, *noûs* o *eîdos* no pueden ser estrictamente causas, porque no son cuerpos y por lo tanto no pueden interactuar con otras cosas. En este sentido es que se dice que no son "activos".

Esto nos lleva a la tesis estoica básica acerca de la acción causal que ya habíamos mencionado, a saber, que la causa debe ser activa, y por consiguiente, debe ser un cuerpo. Esta tesis contiene una serie de premisas que sólo se comprenden si se sabe que para los estoicos sólo los cuerpos son activos y/o pasivos. En este punto la teoría de la causación se articula con la ontología corporeísta. Lo activo opera por proximidad y contacto y, para que haya contacto entre agente y paciente ambos deben ser de naturaleza corpórea. Existen cuatro tipo de causas para los estoicos, la sinéctica, la procatárctica, la auxiliar y la *sine quâ non* o condición necesaria. Para hacer una caracterización somera de las mismas tomaremos el famoso fragmento de crisipo en los términos de Clemente:

> Pues todas las causas pueden ser mostradas en orden en el caso del aprendiz. El padre es la causa procatárctica del aprendizaje, el maestro es la causa sinéctica, y la naturaleza del aprendiz la causa cooperante, y el tiempo sostiene la relación de la causa *sine qua non*[51].

El padre es la causa procatárctica en tanto refiere al origen de aquello de lo que es causa; el maestro es la causa sinéctica porque es capaz de producir el efecto por sí mismo; el alumno es la causa auxiliar, ya que coadyuva en el proceso, es decir, acompaña pero no es capaz de producir por sí mismo el efecto; la causa en términos de condición necesaria es el tiempo que lleva el proceso de aprendizaje. Esta última causa sólo puede llamarse causa en un sentido amplio. En la cosmología estoica, la causa sinéctica por excelencia es el *pneûma*.

51 Clemente de Alejandría. *Stromata 8.9.25.4.1:* ἀποτελέσματος. ἑξῆς δὲ πάντα τὰ αἴτια ἐπὶ τοῦ μανθάνοντος δεικτέον. ὁ μὲν πατὴρ αἴτιόν ἐστι προκαταρκτικὸν τῆς μαθήσεως, ὁ διδάσκαλος δὲ συνεκτικόν, ἡ δὲ τοῦ μανθάνοντος φύσις συνεργὸν αἴτιον, ὁ δὲ χρόνος τῶν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπέχει.

Boeri da una caracterización general de causa sinéctica en los siguientes términos: “x es una causa sinéctica si y sólo si (a) cuando está presente su efecto también está presente, (b) si cuando es removida su efecto también es removido y (c) si es autosuficiente, es decir si es suficiente por sí misma, con prescindencia de cualquier otro factor, para producir el efecto (Boeri, 1999: 16). La causa sinéctica, o cohesiva, es, según esto, la causa por antonomasia y se identifica con los poderes causales del *pneûma*,[52] con lo cual es lícito llamar al *pneûma* causa sinéctica. Su movimiento es de tensión y distensión, un tipo de movimiento totalmente ajeno a la categorización aristotélica ya que no es sustancial (generación o corrupción), cualitativo (alteración), cuantitativo (incremento o disminución) ni locativo (locomoción).[53]

La diferencia entre causa y condición necesaria consiste, entonces, en la relación inversa a la que se da según Platón. El tiempo, en tanto incorporal, tiene un rol en el proceso, pero es el de ser condición para que éste se efectúe. La causa, propiamente hablando, es el maestro, es decir, un cuerpo.[54] En un clima similar, Boeri reconstruye el esquema sobre el análisis del ejemplo de Medea, caso ilustrativo para pensar la relación entre ontología platónica y ontología estoica dado que en algún sentido es más cercano al caso de Sócrates y su espera de la muerte en el *Fedón* al que hemos remitido más arriba y constituye un *locus* privilegiado y tradicional para medir los alcances de la posición de Platón. En un esquema de explicación estoico, Medea sola, y no su furia ni sus celos, es la causa de la muerte de sus hijos, tanto como es Sócrates en su no-huida y no la proyección de sus deliberaciones o el juego de ideas detrás de ellas la causa del desenlace fatal.

2.5. El status ontológico de los incorporales

Resumiendo entonces lo desarrollado hasta ahora, uno de los rasgos principales que hace de la filosofía estoica un pensamiento novedoso, es la tesis de que sólo lo corporal es real en un sentido estricto ya que sólo los cuerpos tienen poder causal. Y esta base es la que hace de la ontología estoica una inversión de la filosofía platónica (también de la aristotélica) que postulaba no sólo que las Ideas son causas, sino que son las causas por excelencia. Esta tesis

52 Acerca de esta conexión entre la teoría de la causación y la cosmología estoica Cf. Boeri (2009)

53 Sobre los tipos de movimiento en terreno aristotélico, véase *Física,* Libro III, 200b-210b.

54 La causa auxiliar es claramente activa, pero no es fácil decidir acerca del estatus de la causa *prokatárktica*. Acerca de esta discusión, véase Boeri (1999).

está acompañada de la compleja teoría de los incorporales (*asómata*). Pero ¿cuál es el estatus ontológico de los incorporales? Para explicar este punto debemos acercarnos brevemente al esquema metafísico general que propone el estoicismo. Remitámonos al testimonio de Sexto Empírico (*M* VIII 11-12; *FDS* 67 = *SVF* II 166):

> (...) pero había también entre ellos otra controversia, de acuerdo con la cual algunos ubicaban lo verdadero y lo falso en el significado (*perì tôi semainoménoi tò alethés te kaì pseûdos hypestésanto*), otros en la voz (*phoné*) y otros en el movimiento del pensamiento (*perì têi kinései tês dianoías*). En efecto de la primera opinión resultan los estoicos que dicen que tres cosas se conjugan unas con otras: el significado (*semainómenon*), el significante (*semáinon*) y lo que existe (*tò tynchánon*); de los cuales lo significante es la voz (*phoné*), por ejemplo 'Dion', el significado es la noción[55] misma mostrada por ella (*autò tò prâgma tò hyp' autês deloúmenon*) (la voz) a la cual nosotros tomamos como coexistente con nuestro pensamiento (*paryphistaménou dianoíai*), y que los bárbaros no captan (*epaíousi*) aunque escuchen la voz, y lo que existe (*tynchánon*) es lo que subyace externamente (*tò ektòs hypokeímenon*), como Dion mismo. De estos elementos dos son cuerpos (*sómata*), a saber la voz y lo que existe, y uno es incorpóreo (*asómaton*), como lo significado, es decir, el enunciable (*lektón*), el cual puede resultar verdadero o falso.

Se trata de un pasaje que nos orienta sobre varios puntos importantes. Por un lado, el estoicismo toma posición respecto de una discusión de larga data respecto de la sede de la verdad. El pasaje resulta en buena medida un rediseño del inicio del tratamiento aristotélico en el *De Interpretatione*, de modo que ya no se trata de concatenar lo real, el pensamiento y el lenguaje y establecer entre ellos relaciones de significación y simbolización,[56] sino que se distinguen directamente los planos del pensamiento, el lenguaje, lo real y el significado como nivel independiente. Este último, con atención puesta en la relación entre ontología y lenguaje, será el que se estudio inmediatamente para decir que la gnoseología descansa sobre la relación entre dos cuerpos, lo que existe, *tò tynchánon*, y el lenguaje, pensado en este punto como la voz articulada y por tanto material. La novedad estoica será desplegar la afirmación de un tercer elemento ya no corporal sino incorpóreo que conecta los cuerpos y tiene el carácter de algo que "coexiste" con nuestro pensamiento y porta, precisamente, el significado.

Aquí es donde cobra importancia la diferencia en el status de cada uno de estos planos, ya que en el caso de los cuerpos, como hemos visto, estamos frente a casos de

---

55 Sobre la traducción de prâgma por noción o estado de cosas en este contexto, véase J. Gourinat (2000) y C. Mársico (2014: 12-15).

56 Sobre este esquema, véase C. Whitaker (1996) y G. Sadun Bordoni (1994).

existencia, que los estoicos no mientan con la noción de *eînai* sino con la de *hypárchein*, verbo de larga data en la lengua griega que ya usaba Aristóteles con el sentido de existencia pero de modo secundario. Para los estoicos, el *hypárchein* será el modo de la existencia plena y autónoma, la de los cuerpos que entran en relación directa y están sujetos a la legalidad de acción y pasión.[57] Los incorpóreos no existen sino que subsisten (*hyphistánai*), es decir que les toca un tipo de estado en algún sentido parasitario y dependiente respecto de los cuerpos.[58] En el caso del *lektón*, portador del significado, esta depedencia asegura una continuidad y calidad de representación respecto del cuerpo que lo aloja.

Los significados son precisamente el material con que opera la mente para tratar de construir un modelo microcósmico del mundo que nos circunda. El lenguaje enuncia nociones acerca de las cosas, a lo cual responde la categoría de lektón, 'enunciable', adjetivo verbal conformado precisamente sobre el verbo *légo*, literalmente 'lo que se puede decir'. Además del lektón la lista que ofrece Sexto Empírico (*M*, 10.218) agrega tres incorpóreos más: vacío, lugar y tiempo. Así como el *lektón* resulta fundamental para explicar el mecanismo de significación y el de procesamiento mental en general, los otros casos nos enfrentan igualmente a nociones centrales de otros ámbitos de la doctrina, especialmente la física.[59] En este sentido, el carácter derivado de los incorpóreos no constituye un disvalor, como señala M. Boeri cuando sostiene que las lecturas que atribuyen a los incorporales una realidad secundaria o inferior son engañosas y no son fieles a la posición estoica. Los incorporales son esenciales para dar cuenta del plano de los cuerpos y ambos planos (el de los cuerpos y el de los incorporales) son complementarios en el sentido de que no pueden existir el uno sin el otro (Boeri, 2001).

Esta complementariedad es lo que explica el peculiar andamiaje metafísico del estoicismo, que no conforma una ontología, lo cual supone, como en el caso de Aristóteles, que la noción de ser es considerada como el género supremo, sino que constituye más bien una "algología", dado que por sobre el cuerpos existentes e incorpóreos subsistentes se ubica en la cima y máxima en amplitud la noción de *ti* (algo), que abarca cuerpos e incorpóreos, haciendo del cosmos "algo", antes que entidad.[60] Séneca describe esto del modo siguiente:

57 Sexto Empirico, *Contra los profesores*, IX.11 (*SVF*, I.301; *FDS*, 130): "(…) los de la Stoa, al decir que hay dos principios, dios y materia sin cualidad, han supuesto que la divinidad actúa y que la materia, en cambio, padece y es transformada".

58 Sobre este punto, véase V. Goldschmidt (1972: 331-345), A. Graeser (1971: 299-305) y J. Gourinat (2009: 23-40).

59 Sobre el lektón, véase A. Drozdek (2002: 93-104), D. Sedely (1985: 87-92).

60 Sobre la "ontología" estoica, véase P. Aubenque (1991: 365-385), A. Bronowski (2007: 71-87), J. Brunschwig (1988: 19-127), L. Couloubaritsis (2005: 187-211) y P. Crivelli (2007: 89-122).

> Los estoicos ubican sobre lo existente aun otro género más primario (…). Algunos estoicos consideran que “algo” (*ti*) es el primer género, y agregaré que la razón por la cual lo hacen. En la naturaleza, dicen, algunas cosas existen, otras no existen. Pero la naturaleza incluye incluso las que no existen (…). (*Cartas*, 58.13-15; *SVF*, II.332; *FDS*, 715)

Los cuerpos y los incorporales no son de *status* ontológicos incompatibles, sino que los distintos tipos de incorporales, a saber, tiempo, espacio, vacío y enunciable, se complementan de manera particular con el plano corporal. En el fragmento de Clemente sobre el discípulo y el maestro, por ejemplo, se sugiere que el tiempo está implicado en el proceso de aprendizaje ya que tiene una duración, esto implica que podemos afirmar que tiene una función causal. En tanto incorporal, es causa, pero en el sentido de “condición necesaria” que, como ya mencionamos antes, en los estoicos corresponde al plano de los incorporales y no al de los cuerpos como en Platón.

El tiempo no es un mero contenido mental separable de los existentes, sino que mide los movimientos en series ordenadas. Ni siquiera la propia causalidad podría ser comprendida sin este ordenamiento cronológico. Pero además, si bien el tiempo, como todo incorporal, sólo subsiste, en este caso son pasado y futuro los que subsisten, el presente en cambio, existe. Los estoicos desarrollaron el concepto de “estar presente”, o “estar ahí”. Mientras pasado y presente subsisten (*hyphestánai*), el presente está ahí (*hypárkhein*). Deleuze dice,

> …el tiempo debe ser comprendido dos veces, de dos modos complementarios, que se excluyen el uno al otro: enteramente como presente viviente en los cuerpos que actúan y padecen, pero enteramente también como instancia infinitamente divisible en pasado-futuro, en los efectos incorporales que resultan de los cuerpos, de sus acciones y de sus pasiones. Sólo el presente existe en el tiempo, y reúne, reabsorbe el pasado y el futuro; pero sólo el pasado y el futuro insisten en el tiempo, y dividen hasta el infinito cada presente. No son tres dimensiones sucesivas, sino dos lecturas simultáneas del tiempo. (*LS*, 14)

En el caso de los decibles, enunciables o *lektá*, la interdependencia se da porque el significado es el que establece las relaciones lógico-lingüísticas que nos permiten categorizar

los objetos. A su vez, como dijimos, los significados son expresados en palabras y las palabras, tanto en su versión gráfica, como en su versión sonora, son cuerpos. Los estoicos establecen una diferencia entre *prophéresthai* y *légetai*, si bien los estados de cosas (*tà prágmata*) son dichos (*légetai*), las palabras, como sonidos son proferidas (*prophéresthai*).

¿Por qué los estoicos plantean esta división? Los *lektá* cumplen una función de particular importancia en el ámbito de la psicología de la acción estoica. Ésta tiene una estructura que consta de tres pasos: la presentación (*phantasía*), el asentimiento (*sunkatáthesis*) y el impulso (*hormé*). La presentación es, en el caso de los humanos, articulada en el lenguaje; el asentimiento, que sigue a la presentación consiste en aceptar la presentación como verdadera, es decir, en dar el consentimiento a la proposición que expresa el contenido de la presentación una vez dados estos dos pasos, la afirmación se convierte en impulso para la acción.[61] En la medida en que articulamos lo real en el *lógos* y esta articulación es indispensable para la comprensión y por lo tanto para la acción, no puede decirse que el plano del significado no sea irreal, es algo. Es por ello que el término más general en el lenguaje estoico, como vimos, es *ti*, "alguna cosa", que comprende, tanto a los cuerpos como a los incorporales.

Si tenemos en cuenta que lo corpóreo es, para los estoicos, el rasgo esencial de lo existente (*tò ón*) y que sólo los cuerpos son susceptibles de actuar o recibir una acción, y sólo lo que es activo o pasivo es propiamente existente, cualquier cosa que no tenga estas características es, forzosamente, inexistente y, dado que sólo los cuerpos tienen esta característica, debe ser, por lo tanto, incorporal. Así, sobre esta base y con la descripción de "cuerpo" como lo que actúa o recibe una acción, resulta más fácil comprender lo dicho en el inicio de nuestra aproximación acerca de que la *aitía* no es una causa en sentido estricto, pues al ser incorporal no actúa ni recibe acción alguna. La causa debe ser corporal, es decir, debe ser un *aitíon.*

Lo pasivo y lo activo son ambos llamados causas, por ejemplo, la madera arde porque el fuego la quema (factor activo) pero también porque tiene la disposición correcta para arder, a saber, el ser combustible (factor pasivo). La mezcla entre cuerpos o *pneûma* es la causa sinéctica por excelencia en virtud de su movimiento cohesionante. A propósito de esto dice Deleuze,

61 Para un análisis detallado de los tres pasos y de la función de la reflexión y el juicio (*krisis*) como especificidad de la naturaleza humana Cf. Salles (2006), Cap. 4, *Reflexión y responsabilidad.*

> Estos estados de cosas, acciones y pasiones, son determinados por las mezclas entre cuerpos. En el límite, hay una unidad de todos los cuerpos en función de un Fuego primordial donde se reabsorben y a partir del cual se desarrollan siguiendo su respectiva tensión. El único tiempo de los cuerpos o estados de cosas es el presente. (*LS*, 13)

En efecto, en este enfoque se recupera el elemento de unidad que los estoicos pretenden dar al cosmos, de modo tal que nada queda al margen y por tanto en riesgo de ser inaprehensible. El elemento fundamental para esto es el pneûma, término asociado con la respiración, a menudo traducido por 'soplo', 'hálito' o 'espíritu' que recorre y cohesiona todas las cosas. El *pneûma* es el hálito "…por el que todo se mantiene unificado y estable y en relación consigo mismo (*sympathés*)" (Alejandro de Afrodisia, 1-218). Frente a esta fuerza, la materia es pasiva (*tò páskhon*), pero ambos son, igualmente, cuerpos. El *pneûma* se manifiesta de distinto modo en distintos niveles de la realidad: en las piedras como *héxis*, en las plantas como *phúysis* y en los animales como *psukhé*. Se trata del mismo *pneûma* en distintos grados de tensión (*tónos*), lo cual refuerza la idea de que una misma lógica explica todos los ámbitos del cosmos y legitima la pretensión de que las tres partes de la doctrina están conectadas en múltiples puntos.[62] En el caso particular de la *psukhé*, el tono también varia con sus estados, por ejemplo, el dolor es una contracción (*systolé*) y el placer una expansión (*éparsis*) del alma. Cabe señalar que el alma, para los estoicos, es también un cuerpo, es *pneûma* cálido, un requisito esperable, dado que *sôma* y *psukhé* deben tener una naturaleza similar dado que ejercen acción recíproca uno sobre otro. Si no fueran de naturaleza corpórea no podrían entrar en contacto.[63] La naturaleza pneumática es descripta por Calcidio del modo siguiente:

> Sin duda, por una y la misma cosa respiramos y vivimos; pero respiramos gracias a un aliento natural (*spiritus naturalis*). Por tanto, también vivimos por el mismo aliento. Pero vivimos gracias a un alma; resulta manifiesto, entonces, que el alma es un aliento natural" (*In Tim.*

---

62 Véase Diógenes Laercio, VII.39-42 (*SVF*, I.41; *FDS*, 189).

63 El carácter corpóreo del alma suscitó las ácidas críticas de Nemesio, el obispo de Emesa, que listó a propósito de esto varios argumentos estoicos que de otro modo no hubiésemos conservado, entre los cuales se cuenta, por ejemplo, el que atribuye a Cleantes lo siguiente: "ningún incorpóreo entra en relación de mutua afección con un cuerpo, y tampoco un cuerpo con un incorpóreo, pero el alma entra en relación de afección con el cuerpo cuando está enfermo o herido, y el cuerpo con el alma, así cuando una se avergüenza el otro se ruboriza y cuando una teme el otro palidece. Por consiguiente, el alma es un cuerpo" (Nemesio 78-79; *SVF*, I.518; FDS 427).

220; SVF II.879).

La afirmación de que el alma es corpórea tiene implicancias sobre la ética estoica ya que todo aquello que la modifica o se modifica con ella, a saber, sus cualidades, (virtudes, vicios, conocimiento, pasiones, impulsos, asentimientos, etc.), son también de carácter corpóreo. Son los distintos estados del *pneûma* que en su expansión y contracción determina que el alma esté deprimida o exaltada. En su artículo sobre actividad pneumática y explicación causal, Boeri muestra en qué sentido la causa sinéctica o cohesiva puede expresarse como actividad pneumática no sólo en la física sino en la ética y la teoría de la acción. Las disposiciones virtuosas de un agente racional también son entendidas como casos de una buena tensión (*eutonía*) del *pneûma*. La temática de los incorporales que Deleuze toma como elemento para explorar el estoicismo revela una importancia central dentro de la propia doctrina y, al mismo tiempo, como elemento que muestra la distancia respecto de la metafísica del platonismo. No es menor, por otra parte, que el universo del estoicismo ofrece una complejidad y una multiplicidad de planos que invita al diálogo con la posición de Deleuze, anclada firmemente en el clima de discusiones de la contemporaneidad, pero asociada a la vez con las derivas antiguas del estoicismo.

2.6. El problema del agenciamiento

Vayamos ahora hacia elementos estoicos que juegan en la apropiación deleuziana en el terreno de la filosofía contemporánea. La relación que se establece entre acción, lenguaje y verdad en el sistema estoico admite la posibilidad de pensar el agenciamiento de una manera no cartesiana. El agente es *quasi-causa* de sus acciones, operador de su propio destino-azar de una manera que excede al yo desde todas las perspectivas. La inclusión del azar en la cadena causal responde a la imposibilidad de determinar los procesos que catapultan un efecto. La causa no se reduce a su explicación porque se conjuga en el tiempo de *khrónos* que es el tiempo de la providencia. Por eso, dice Deleuze que los estoicos no son amigos de la adivinación sino de la lógica:

Pero, ciertamente, no es por casualidad que la moral estoica nunca ha podido ni querido

> confiar en los métodos físicos de adivinación, y se ha orientado hacia un polo completamente diferente, desarrollándose de acuerdo con otro método, lógico. (*LS*, 120)

Es una adivinación atravesada por el peculiar concierto del universo estoico, donde mundo y *lógos* no son cosas distintas.[64] En la apropiación de Deleuze el tiempo de *khronos* es el tiempo del dios, no el tiempo humano. El tiempo humano es el presente de los cuerpos: *aión*, tiempo de la efectuación:

> El dios es Cronos: el presente divino es el círculo entero, mientras que el pasado y el futuro son dimensiones relativas a tal o cual segmento que deja el resto fuera de él. Al contrario, el presente del actor es el más estrecho, el más apretado, el más instantáneo, el más puntual, punto sobre una línea recta que no deja de dividir la línea, y de dividirse él mismo en pasado-futuro. El actor es el Aión. (LS, 125)

Se ha criticado que esta oposición no tiene asidero en los textos estoicos, y que en todo caso sólo responde al parcelamiento de testimonios de Goldschmidt,[65] pero más allá de eso ambos elementos ligados con lo temporal, que por otra parte se entroncan y redefinen aspectos de la tradición griega previa que distingue entre *chrónos*, el tiempo mensurable que transcurre, *kairós*, el tiempo oportuno y *aión*, la eternidad. El ensamblaje estoico se aparta de esta tripartición, precisamente porque más allá de precisiones terminológicas le interesa distinguir entre dos modos de dar cuenta del tiempo. En sentido estricto, los estoicos sostenían que “no *hay* tiempo presente en un sentido estricto (*kath' apartismón*), sino que se lo llama así (*sc.* "presente") en sentido amplio (*katà plátos*)”.[66] Vivimos en una puntualidad inasibe, pero proyectamos una extensión que oculta esta zozobra y proyecta una cierta estabilidad sobre el devenir. Sobre esta plataforma Deleuze avanzará hacia el esquivar del presente y la pérdida de individualidad en el seno del devenir-loco que nunca se detiene, a la manera de un redivivo flujo heraclíteo que traga toda identidad.

Deleuze, entonces, se vale del sugerente esquema estoico y vuelve a transformarlo para plantear la lógica del acontecimiento sobre las oposiciones un tiempo anclado en el presente, que proyecta como apéndices pasado y futuro, y otro, el *aión*, donde el presente

---

64 Sobre la adivinación en el estoicismo y su relación con el tiempo, véase A. Dopazo Gallego (2013: 183-209) y G. Percovich (2010: 233-244).

65 Véase especialmente A. Dopazo Gallego (2013: 194-195).

66 Estobeo, *Ecl.* 1,8,42,37 = *SVF* 509 = *FDS* 808. Sobre el esquema temporal en el ámbito de la gramática, donde puntualidad y extensión resultan determinantes, véase C. Caujolle-Zaslavsky (1985) y C. Mársico (2014: 138 ss.).

resulta inaprehensible destrozado en la extrema puntualidad que se vuelve pasado y es todavía futuro. El acontecimiento, con su doble cara, dispuesto hacia los cuerpos tanto como al lenguaje, se contra-efectúa cuando la herida se vuelve un verbo. Ser cortado no es un cuerpo, sino el efecto de un cuerpo sobre otro. Pero en tanto efecto no es reducible a los cuerpos.

Quizás éste sea el elemento más anti-platónico del sistema estoico, a saber, el carácter inmanente de los incorporales en el plano de los cuerpos. No es posible contraponer los dos planos ontológicos. Cuerpos y sentido no se excluyen mutuamente, sino por el contrario, dependen uno del otro. No hay mundo sin cuerpos pero tampoco sin incorporales, los primeros sin los segundos estarían ciegos, los segundos sin los primeros estarían vacíos (Boeri, 2001).

El acontecimiento, como los incorporales, es impersonal, ni activo ni pasivo, e inmanente a los cuerpos. Es indispensable para la acción humana, pero no es causa de la misma. El acontecimiento, al igual que el sentido, pertenece al ámbito de los efectos. Es por estas características del sentido que Deleuze lo asimila al concepto de acontecimiento, y es por estas características que se distingue de los tres planos del lenguaje -designación, manifestación y significación-. Es la cuarta dimensión de la proposición, es "lo expresado en la proposición".

La inversión del platonismo, como proyecto general, tiene por objeto el terminar con la duplicación innecesaria de entidades. Se calca el plano de derecho a partir del plano de los hechos, se queja una y otra vez Deleuze. Éste es el sentido de la búsqueda de la inmanencia. El sentido es parte constitutiva de los cuerpos y, en tanto inmanente, no puede ser objetualizado, ni en conceptos generales ni en proposiciones atómicas ni en doctrinas morales. Si no hay trascendencia no hay sabiduría en el sentido en que lo proponía Platón. La acción se da en virtud de la presencia y no de la anámnesis. Tampoco hay una correspondencia entre lenguaje y realidad porque no son planos separables. Es también desde esta perspectiva que se propone la verdad como artificio. Si el lenguaje no es reflejo de la realidad, puede ser una construcción y en este sentido una ficción. Las ficciones, por su parte, son indispensables para la acción. En la teoría de la acción estoica, el impulso no se da sin el sentido de la imagen que provoca la afirmación.

En suma, la ontología estoica sirve al proyecto deleuziano por su corporeísmo y por su postulación de un plano inmanente para el lenguaje. A su vez, la ética estoica, consecuente tanto con la física como con la cosmología, propone un tipo de agencialidad que admite la determinación. Es útil, así pues, para pensar la subjetivación desde una perspectiva

contemporánea que trata de escapar al *corsette* binario impuesto por la modernidad. Más específicamente, escapa al cartesianismo y a su división ontológica entre una *res cogitans* y una res extensa que son, esencialmente y por definición, planos sustanciales separados. En consecuencia, también escapa a la postulación de un sujeto fundante de la *episteme*.

El lógos estoico es, en tanto inmanente a los cuerpos, inseparable desde el punto de vista ontológico y, en tanto impersonal, no es atribuible a una subjetividad como su causa y sustento. Por otra parte, el *pneûma*, que se identifica con el cosmos, es la mezcla de los cuerpos, el hálito que los constituye y los atraviesa. No es posible, desde esta construcción del sentido del cosmos, separar entre una *res extensa*, materia inerte, y una *res cogitans*. El *pneûma* es la mezcla de los cuerpos, es la conflagración y el retorno de los mundos.

Sin sujeto agente en el sentido cartesiano, la responsabilidad sobre los propios actos cobra otra tonalidad. La de la *katákhresis*. La del *amor fati*. Es apropiación de los acontecimientos que me constituyen, hacerme hijo de mis propios acontecimientos. Afrontar el destino como si fuera mi efecto, sabiendo que soy el efecto de mi destino. Operar como causa, aceptar la irreversibilidad de los actos, sin mancharlos con la mala conciencia que juzga el destino en términos de méritos y faltas, que pide justicia a un nivel fragmentario, cuando ésta es pensable solamente en su identificación con *khronos*.

La ética del *amor fati* es presentada por Deleuze una alternativa al nihilismo decadente. Este problema, que es central en Nietzsche, ocupa un lugar fundamental en el problema de la inversión. M. Antonelli sostiene que el filósofo francés, siguiendo a Nietzsche, hace suyo el problema del nihilismo, dándole también un lugar central en su obra. Antonelli sugiere que el abordaje deleuziano del nihilismo reconoce tres momentos primordiales,[67] uno de los cuales es la elaboración de una moral acontecimental en *LS,* en donde Deleuze presenta el nihilismo como el resentimiento contra el acontecimiento (2013). Mientras que la lógica de este último se articula sobre el resentimiento que consiste en tomar el acontecimiento como algo injusto no merecido (siempre la culpa es de alguien), el *amor fati* se basa en la dignidad de la conducta, tomar el acontecimiento como algo querido.

La manera estoica de vivir es, según Deleuze, el querer algo en lo que sucede y es en este sentido que el *amor fati* se alía al combate de los hombres libres. El acontecimiento debe ser comprendido, querido y representado en lo que sucede. Encarnar la herida, efectuarla, es

67 El primero es la interpretación del nihilismo nietzscheano en *NF,* el segundo, su elaboración de una moral acontecimiental en *LS* y el tercero, su propuesta de una ética de la creencia en *L'image-temps* y en *QF*. Antonelli encuentra además, que Deleuze trata el problema del nihilismo cada uno de estos casos a partir de una misma lógica: describir las condiciones del problema, proponer una vía de salida y convocar a la invención de un nuevo modo de existencia (2013: 169-171).

la bienvenida del azar. Querer el acontecimiento implica un movimiento de la voluntad, un movimiento *katakhrésico* mediante el cual nos convertimos en *quasi-causa* de lo que se produce en nosotros. El combate de los hombres libres.

Esta afirmación está muy lejos de ser resignación, figura del resentimiento. Puede pensarse en términos de la tercera transformación de *Zarathustra*, la afirmación del niño que es la afirmación creadora.[68] La disposición de ánimo del *amor fati* es contraria a toda figura del resentimiento. Contraria a la dispepsia que éste implica, a la imposibilidad de olvido que es resiliencia psíquica, fuerza plástica y regenerativa (Nietzsche, *GM:* II,1). El olvido es condición para la jovialidad. La novedad sólo es asequible a la conciencia si ésta no está indigesta con las huellas *mnémicas*, es decir, la producción de nuevos sentidos del acontecimiento no son posibles sin un ánimo que afirme, y un ánimo sólo afirma con la regeneración que permite el olvido.

El *amor fati* es la condición de posibilidad de la salida de la rueda del retorno de lo mismo que se convierte en el retorno de la diferencia. El espíritu de la pesadez se mata con la de-cisión. Sólo mordiendo la cabeza de la serpiente. Esa de-cisión no es, sin embargo, el acto de un sujeto agente, sino el operar del selbst que, a diferencia del yo, está en relación con el azar. ¿Cuál es, entonces, la relación del retorno y el azar? La necesidad no está dada en el plano del sentido, allí radica la diferencia. La fórmula nietzscheana de que "lo único necesario es el azar" que indica el carácter paradojal del eterno retorno, se aplica también a la cosmología estoica. La serie de las causas está tejida por el azar en la profundidad de los cuerpos, por lo cual esa determinación elude al sentido que sólo es efectuable en la superficie.

La salida del retorno está en la afirmación de la necesidad de la tirada una vez que los dados fueron echados. El buen jugador no juega en vistas al resultado, sino a la jugada misma. El buen jugador es aquel que ama al destino con todo lo que él le traiga, y se afirma como operador del mismo, como *quasi-causa* que es, a pesar de todo, causa. La transmutación se da como un giro en la voluntad, pero depende de un cambio en el ´animo. La pesadez se va cuando llega la risa de Zaratustra. Vivir de acuerdo a la virtud no es otra cosa que afirmación.

---

68 Véase Nietzsche, "De las tres transformaciones": al sí del asno, que es una afirmación negadora, le sigue el no del león, que es una negación afirmadora, y sólo entonces, con la afirmación afirmadora del niño, se logra el sí de la creación que consiste en la libertad para crear nuevos valores, la libertad del juego (*Z,* 49-52)

Capítulo 3
La teoría platónica de la reminiscencia

3.1. Introducción

> "Estrictamente la búsqueda carece de objeto o, mejor dicho, los objetos son espejismos; basta acercarse a ellos para que se metamorfoseen en otros objetos igualmente inalcanzables; son reales pero por lo mismo irreales. La esencia de la búsqueda viene a ser así su carencia, su imposibilidad misma. Por eso lograr un objeto no implica tachar la búsqueda sino llegar al límite de un callejón sin salida. La búsqueda es una fantasía del encuentro."
>
> (O. del Barco, 2007 :9)

La lectura deleuziana del platonismo pone en tensión dos rostros platónicos, uno es el rostro de las Ideas y la reminiscencia (*anámnesis*), nociones que conforman la epistemología basada en el modelo epistémico de lo mismo y del reconocimiento que Deleuze critica; el otro es el rostro del simulacro en el que irrumpe un mundo que juega un rol fundamental en la filosofía platónica pero que siempre queda relegado a un plano de fondo, el ámbito de la diferencia. En el presente capítulo nos ocuparemos del primer rostro platónico, aquel que a Deleuze le interesa invertir, con el fin de explorar los elementos que Deleuze pondrá en tensión, de lo que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

Nos ocuparemos, entonces, de la interpetación deluziana de la *anámnesis* platónica. Este desarrollo es central en el tratamiento que Deleuze hace de la inversión del platonismo en *DR* y es el núcleo de la crítica contra el modelo epistémico platónico que él llamará el modelo del reconocimiento.[69] La interpretación de Deleuze complica al lector en la medida en que no problematiza los aspectos puntuales del desarrollo platónico, de modo tal que presenta algunas dificultades al intento de querer dar una idea unificada del tipo de proceso que describe la reminiscencia. En vistas a dirimir estas dificultades nos ocuparemos, en primer lugar, del desarrollo de la reminiscencia tal y como éste es presentado por Platón en el *Menón* y en el *Fedón.* El primero de estos diálogos abona una interpretación de la *anámnesis*

---

69 Véase capítulo 6.

como un proceso que describe el aprendizaje en términos generales y donde las opiniones juegan un rol positivo. El *Fedón* presenta algunas complicaciones puesto que parte del desarrollo del *Menón,* pero luego despliega todo un aspecto teórico de la rememoración en el que las Formas, ausentes en este último diálogo, juegan un rol fundamental que pone en duda qué rol le atribuye Platón a las opiniones y a la experiencia sensorial.

Existen algunas interpretaciones que ponen en consideración los dos aspectos de la reminiscencia, por lo cual nos referiremos a ellas con el propósito de ponerlas en diálogo con la interpretación deleuziana. Bedu-Addo hace una distinción entre dos versiones de la reminiscencia, una que describe el proceso de aprendizaje general que atraviesa toda persona desde la infancia hasta la adultez y una segunda versión, más restringida, que describe el proceso de aprendizaje filosófico. La intepretación de Scott es que la versión general puede ser entendida en términos kantianos como una síntesis del material sensorial y las Formas innatas, pero que esta versión no hace justicia a la complejidad que comporta la teoría platónica. Es por eso que propone una segunda versión que a su criterio coexiste con la primera y que describe este proceso como una suerte de decodificación de las Formas que subyacen a las opiniones y a la información que obtenemos a partir de los sentidos. Esta última se acotaría al ámbito del conocimiento filosófico.

Ambas interpretaciones sostienen posiciones comunes con la interpretación deleuziana, lo cual refuerza la idea del diálogo entre las lecturas del ámbito de los estudios clásicos y las apropiaciones contemporáneas de los textos antiguos. Nos interesa, en tercer lugar, analizar en la interpretación de Bedu-Addo el papel que éste le atribuye a los sentidos en el marco de la reminscencia, lo cual permite abrir el abanico de referencias a la obra de Platón a través de algunas conexiones con pasajes de *República* y *Teeteto*. La hipótesis que intenta sostener es que la reminiscencia filosófica debe apoyarse sobre la reminiscencia general, por lo cual, los sentidos tienen un rol primordial en dicho proceso. Deleuze sostiene la misma interpretación acerca del rol de los sentidos, éstos funcionan como génesis del pensamiento pero, mientras que para Bedu-Addo esto indica que Platón les asigna un rol positivo, para Deleuze esto no es así. Él ve aquí una contradicción profunda en el pensamiento platónico. Al recurrir a las Formas, Platón traiciona el rol que antes asigna a los sentidos, por ello es que la *anámnesis* funciona para Deleuze como un arrepentimiento.

Por último y sobre la base de lo que habremos de estudiar sobre la reminiscencia, abordaremos algunos problemas que se presentan a la interpretación del concepto platónico de Forma que pueden resultar relevantes para comprender el modo en que opera Platón en el diseño de la teoría de la reminiscencia y el modo en que Deleuze selecciona estos pasajes

para construir su propia versión del pensamiento platónico. Particularmente nos interesa destacar la diferencia entre la función que cumple la Forma de lo Igual en el *Fedón* y la función que cumplen las Formas en otros contextos, donde son entendidas como paradigmas y no como propiedades.

3.2. La reminiscencia en el *Menón* y el *Fedón*

La teoría de la reminiscencia (*anámnesis*) es aludida por Platón en tres diálogos, *Menón* 80-6, *Fedón* 73-77 y *Fedro* 247-50. Si tuviésemos que resumir en una fórmula su contenido principal, sin duda podríamos recurrir a la afirmación de que conocer es recordar. Esto, sin embargo, no debe tomarse de manera literal, ya que no se trata de sostener que conocer sea algo tan sencillo como recordar algo que ya sabemos, automáticamente y sin esfuerzo alguno. La reminiscencia describe un proceso que implica un esfuerzo de parte de quien rememora y, como nos lo expone Platón en el *Menón,* hace falta una buena guía de parte de quien acompaña esa rememoración. Sin embargo, la hipótesis de que conocer es recordar, tampoco puede tomarse en sentido absolutamente metafórico, puesto que hay algo en el proceso de recordar que Platón cree que describe adecuadamente el conocimiento, o más específicamente, el aprendizaje.

El proceso de aprendizaje es descripto a la manera de un innatismo. El alma recuerda lo que ya conoce antes de entrar en contacto con la experiencia y tiene este conocimiento en virtud de que preexiste al cuerpo. Si tomamos seriamente la premisa de la preexistencia del alma, entonces no se trata sólo de un conocimiento anterior a la experiencia sino, además, de un conocimiento anterior al nacimiento. Esto hace que el innatismo platónico se distinga de otros innatismos como el cartesiano en el que el contacto con las ideas es espontáneo, ya que hay una idea de adquisición. El que rememora debe hacer un proceso para recordar, pero además, incluso el alma ha adquirido estos conocimientos que ya posee, aunque en un tiempo mítico.

La reminiscencia platónica nos dice que el alma preexiste al cuerpo, y por lo tanto ya tiene todos los conocimientos en ella, pero que al encarnar olvida y éstos quedan en ella de manera latente. Es nuestra capacidad de recordar la que revive estos conocimientos latentes.

De este modo, todo aprendizaje es en realidad un proceso de rememoración de estos conocimientos ya poseídos. Según lo que Platón nos dice en el *Fedón*, tenemos conocimiento

de cosas tales como la Belleza en sí y la Igualdad en sí, pero sin embargo no es a través de la experiencia que los obtenemos, sino a través de la reminiscencia. También en el *Menón,* si bien no hay mención a las Formas en este diálogo, el conocimiento es considerado como algo en cierto modo anterior a la experiencia. Para complementar esta doble presentación, en el *Fedro* se nos cuenta en forma de mito cómo es que el alma tiene acceso a las Formas.

Antes de internarnos en el estudio de estos vericuetos del platonismo y sus variantes sobre un tema fundamental en donde reposa la posibilidad misma del acceso a las Formas, detengámonos brevemente en una presentación a grandes rasgos de la lectura deleuziana, a los efectos de tener en mente qué aspectos habrán de forjar una relación dialógica en la obra de ambos autores de tiempos tan distantes. Comencemos por decir que la grandeza de la reminiscencia platónica es, para Deleuze, la de introducir la duración del tiempo en el pensamiento, la duración que está implicada en la idea de proceso. La rememoración presenta, como dijimos, alguna dificultad para el que rememora, requiere un esfuerzo y un recorrido. Lo que Deleuze rescata de esta noción del conocimiento como rememoración es que establece una opacidad como lo propio del pensamiento. "Una mala naturaleza y una mala voluntad que deben ser sacudidas desde afuera por los signos"[70] (*DR,* 185).

El problema que ve nuestro autor francés es que el mito de la inmortalidad de alma funciona como un arrepentimiento. El tiempo está planteado, pero es un tiempo mítico. Toda opacidad del pensamiento y mala voluntad del pensador son diluidas en la idea de que el alma en un tiempo mítico estableció contacto con el saber y la bondad, porque esto garantiza la afinidad del pensamiento con la verdad y el proceso termina por ser sólo una dilatación de un reconocimiento que es en realidad instantáneo.

La *anámnesis* es, según su interpretación, a diferencia de la memoria empírica, una memoria trascendental. La memoria empírica se dirige a cosas que han sido necesariamente aprehendidas mediante otras facultades. Lo que recuerdo, es necesario que antes lo haya visto, tocado, comprendido, imaginado o pensado. La *anámnesis*, en cambio, se dirige a un objeto que desde la primera vez no puede ser sino recordado. Pero este recuerdo no es de un pasado contingente, sino *del ser del pasado como tal*. Un pasado de todos los tiempos, un pasado absoluto que no está en relación con un presente determinado.

Al no ser la reminiscencia una memoria empírica, el olvido tampoco lo es. Deleuze afirma que el olvido en la memoria empírica es una incapacidad contingente que nos separa

70 Deleuze critica fuertemente el prejuicio de que el pensamiento es afín a la verdad y de que el pensador quiere la verdad y puede alcanzarla si tiene un buen método de exégesis que lo mantenga alejado del error. Trataremos este problema en el capítulo sexto. Véase 6.3.

de un recuerdo pero que el olvido trascendental, en cambio, existe en el recuerdo mismo como la enésima potencia de la memoria con relación al límite o de aquello que no puede ser sino recordado. La memoria trascendental implica el olvido no ya como una impotencia contingente que nos separa de un recuerdo contingente, sino que existe como una potencia de la memoria misma, su “enésima potencia” dirá Deleuze. El olvido esencial marca el límite de la memoria trascendental porque aquello que sólo puede ser recordado es un *memorandum* en sí mismo inmemorial. Es decir, un olvido. El objeto de la reminiscencia, que es el objeto del aprendizaje, al pertenecer a este plano noético, es un *memorandum* que se presenta envuelto en este olvido esencial. La implicación que esconde este esquema es que aquello mismo que no puede ser sino recordado es también el mismo imposible de rememorar.

La *anámnesis* o memoria trascendental, sostiene Deleuze, fuerza al pensamiento a aprehender aquello que no puede ser *sino* pensado: el *noe̱téos,* la esencia. Este plano es mal llamado *inteligible,* ya que el término designa sólo *un modo* de algo que puede ser además de inteligido, también percibido o imaginado. El plano noético, para Deleuze, es el plano del *ser de lo inteligible,* es decir, aquello que no puede ser *sino* pensado (*DR, 182-3*). El problema que encuentra en este esquema es que instala una suerte de dislocación en el corazón del proceso de aprendizaje porque el proceso mismo involucra la experiencia y las opiniones adquiridas en el plano de lo sensible. Platón confunde, según Deleuze, un ser pasado con el *ser del pasado.* A falta de poder asignar un momento empírico en el que ese pasado fuera presente, invoca un presente mítico.[71]

En suma, la interpretación de Deleuze sostiene que la reminiscencia implica al tiempo de una manera particular. Por un lado implica el tiempo empírico del aprendizaje que conduce a la rememoración, pero por otro lado, ese proceso se basa en una idea mítica del tiempo que termina por complicar la idea de proceso al punto de traicionarla por completo.

La reminiscencia ha sido, no obstante, el *locus* de interpretaciones diversas y a veces contradictorias. No está claro qué papel juega la experiencia sensorial, y esto depende a su vez de si se interpreta el desarrollo del *Fedón* como una contradicción o una continuación del desarrollo del *Menón.* Ahondemos en el planteo de los argumentos de cada uno de estos diálogos.

---

71 Retomaremos la crítica de Deleuze a la anámnesis en mayor profundidad en el capítulo sexto. Como veremos, esta crítica se enmarca en otra más general que apunta a la imagen del pnesamiento bajo el modelo del reconocimiento. A la reminiscencia platónica, Deleuze opondrá la reminiscencia proustiana en la que la rememoración es sólo un instrumento pero no determina el objeto del aprendizaje donde el material son los signos pero que son objeto de un aprendizaje temporal.

3.2.1. Menón

La fórmula que sintetiza la reminiscencia se encuentra en el *Menón,* donde Platón sostiene que aprender es recordar. El diálogo comienza con la pregunta que plantea Menón a Sócrates, acerca de si es enseñable la virtud. De la misma manera que en los diálogos tempranos, Sócrates insiste en que la respuesta a la pregunta acerca de qué es la virtud no puede consistir en una casuística de las distintas virtudes o casos de virtud, sino en el carácter común que hace que llamemos virtud a la virtud. Menón, al ser incapaz de dar con el tipo de respuesta que demanda Sócrates, se reconoce perplejo, comparando a Sócrates con el pez torpedo, cuyo efecto narcótico inmovilizaba a las presas que lo rozaban. Con los rasgos típicos de los diálogos de transición, el *Menón* pone en escena un interlocutor de ánimo variable, que pasa de la seguridad de las respuestas rápidas y poco reflexivas al colmo de la duda, en un movimiento que responsabiliza a Sócrates de esta brusca caída.

La importancia del tema no puede ser exagerada. No sólo se trata de un diálogo que trata sobre la virtud, meta en muchos sentidos de la búsqueda platónica, sino que presenta una nutrida cantidad de advertencias sobre la relevancia de este ejercicio. Basta recordar que en 90a Platón introduce a Ánito como personaje. Se trata de uno de los históricos acusadores de Sócrates en el proceso que llevó a su condena a muerte en 399 a.C. Esta presencia sugiere una advertencia de que es precisamente este tipo de actitudes de Sócrates y del efecto que éstas tienen en su audiencia lo que creó el malestar en torno de su figura. Es la situación de perplejidad de Menón lo que crea, en algún sentido, la reacción de Ánito. Sócrates corrompe a los ciudadanos de Atenas porque les quita su certidumbre y los arroja, en el otro extremo en el descreimiento más profundo. Es importante notar, precisamente, que Menón pasa de intentar estar seguro de que sabe qué es la verdad a afirmar que si sus intentos de definición fallaron es porque es imposible alcanzar conocimiento sobre ella así como sobre cualquier otra cosa.

Desde esta perspectiva, a pesar de todas sus distancias teóricas, Sócrates, como Gorgias, crea nihilistas. Incluso nihilistas más radicales, dado que los seguidores de Gorgias cuentan con su fe en la potencia transformadora del lógos, mientras que los socráticos no tendrían nada de eso, sino una confianza quebrada en un adecuacionismo fracasado que abre a las penumbras del sinsentido. No es esa, claramente, la perspectiva que quiere fijar Platón, de modo que la retrata sólo para sugerir que es este modo de entender la tarea de Sócrates lo

que crea malentendidos, y para ofrecer inmediatamente una respuesta suplementaria que muestre que el momento de la refutación que amenaza con desembocar en nihilismo es solamente un estadio en un pasaje más amplio.

Cabe notar que en esta estrategia y en este pasaje la teoría de la reminiscencia encarna un punto fundamental, precisamente porque es la bisagra que anula todo nihilismo y sienta las bases de la posibilidad efectiva del conocimiento. Si el conocimiento es posible, no hay desmayo justificable en la búsqueda. Con esto queremos enfatizar, por un lado, que el Menón es un diálogo que toca fibras fundamentales del sistema platónico, y, por otro, que en esta construcción la reminiscencia tiene un papel central en la mostración de una salida al nihilismo.

Volvamos al inicio del tratamiento sobre la reminiscencia. Con Menón consternado y apelando a la confusión que emana de Sócrates, vemos que Sócrates asume también su propia ignorancia en el asunto y propone a Menón disponerse a buscar, juntos, qué es la virtud. De esta manera, el diálogo vuelve a retomar el punto de partida. Menón, quizás algo molesto por el resultado aporético de la discusión, presenta a Sócrates una paradoja que vuelve imposible pensar la búsqueda:

> "¿Y de qué manera buscarás (*ze̱téo*), Sócrates, aquello que ignoras (*mè̱ oîda*) totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías? (80c)

La paradoja de Menón indica la imposibilidad de plantear la búsqueda de algo que uno desconoce. Al no saber nada acerca de este objeto, no podríamos reconocerlo aunque diéramos con él. El verbo que usa es *ze̱téo̱* que significa buscar pero también investigar o examinar. Significa también, acompañado de acusativo, notar la falta de algo. La idea que expresa la paradoja es que si no conocemos el objeto en cuestión, no sabremos reconocerlo si lo encontramos. También puede querer decir que si ignoramos algo, no notaremos que nos falta, por ejemplo, si no conozco la salud, ¿cómo podría yo saber que no la tengo? Esto no agrada en absoluto a Sócrates para quien la conciencia de la ignorancia es la condición para que se despierte el deseo de la búsqueda. Sócrates completa el razonamiento de Menón para recalcar sus malas consecuencias:

> ¿Te das cuenta del argumento erístico (*eristikòn lógon*) que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe (*oîda*) ni lo que no sabe (*mè̱ oîda*)? Pues ni podrá buscar lo que sabe —

> puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe –
> –puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar— (80d).

Siguiendo el razonamiento comenzado por Menón no sólo debemos admitir que no tiene sentido buscar aquello que no conocemos —puesto que no lo reconoceríamos— sino que tampoco tendría sentido buscar lo que sí conocemos —puesto que ya lo conocemos—. El argumento desagrada a Sócrates porque lo considera improductivo. De escuchar este razonamiento nos volveríamos indolentes porque plantea el sinsentido de la búsqueda y esta búsqueda es el aprendizaje mismo. Más todavía, Sócrates añade el verbo *mantháno,* que es el verbo para aprender, de modo tal que la paradoja de Menón niega la posibilidad del aprendizaje. Menón presenta la paradoja como una idea que circula y no como algo que se le ocurre a él, lo cual sugiere que se trata de un argumento conocido, que se ha puesto en consonancia con la erística megárica.[72] Tanto desde los nihilismos y relativismos sofísticos como desde corrientes que se desplegaban dentro del círculo socrático, este tipo de argumentos amenazaban la credibilidad de sistemas que apostaran por la construcción de conocimiento cierto dentro de parámetros fundacionistas, Frente a todos ellos Platón enarbola la teoría de la reminiscencia como respuesta.

Como alternativa, entonces, Sócrates presenta una hipótesis que configura una contrapropuesta, a saber, que es posible aprender porque el proceso es una rememoración. Aprender es recordar aquello que sabemos pero hemos olvidado:

> [e]l alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido (*mantháno*); de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde (*anamimnésko*), no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía (*epístamai*). Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde (*anamimnésko*) una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender (*máthesis*)—, encuentre el mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar (*zétein*) y el aprender (*manthánein*) no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (*anámnesis*). (81c-e)

El argumento sostiene que el alma, por ser inmortal, ya ha aprendido todo lo que hay por aprender pero al encarnar en el cuerpo ha olvidado estos conocimientos. Por ello, es posible que mediante las preguntas adecuadas, se pueda guiarla para que recuerde. De allí que

72 Véase C. Mársico (2010: 93-102) y M. Gardella (2015:78-79). Sobre los megáricos en general, véase R. Mueller (1984) y L. Montoneri (1984).

eso que los hombres llaman aprender es en realidad recordar. Para probar que esto es efectivamente así, Sócrates hace una demostración que funciona como prueba de la hipótesis. Pide a Menón que busque un servidor que no haya tenido educación en matemáticas y logra, mediante una serie de preguntas, que el servidor llegue a la solución de un problema geométrico. El problema es cómo duplicar la superficie de un cuadrado de cuatro pies (2 x 2). La primera respuesta que da el muchacho es incorrecta. Propone duplicar el perímetro, lo cual le da un cuadrado de dieciséis pies (4x4), cuatro veces mayor:

> Sóc.—¿Ves, Menón, que yo no le enseño nada, sino que le pregunto todo. Y ahora él cree saber cuál es el largo del lado del que resultar una superficie de ocho pies, ¿o no te parece?
> Men. — A mí sí.
> Sóc. — ¿Pero lo sabe?
> Men. — Claro que no.
> Sóc. — ¿Pero cree que es el doble de la otra?
> Men. — Sí.
> Sóc. — Observa cómo él va a ir recordando enseguida, como hay, en efecto, que recordar.

En diálogo con Menón, Sócrates remarca que por un lado, él no está enseñándole nada, sino que las respuestas que el muchacho da vienen de él mismo. Por otro lado, repara en el hecho de que no sabe —puesto que cree que el cuadrado de 4x4 es el doble del cuadrado de 2x2— y sin embargo cree saber. A continuación, Sócrates dibuja el cuadrado propuesto y mostrándole los cálculos en un diagrama lleva al servidor a ver que su cuadrado era el cuádruple y no el doble del cuadrado de cuatro pies. El muchacho aventura una segunda respuesta, un cuadrado de un perímetro de 3x3, duplicando así la mitad de los lados del perímetro del cuadrado de cuatro pies. Nuevamente Sócrates muestra, dibujando el cuadrado que el resultado es uno de 9 pies, no de ocho como el que buscan. El servidor, que hasta el momento había contestado las preguntas sin dudar, ya no sabe qué respuesta dar. Este es un punto crucial en el camino de la reminiscencia:

> Sóc. — Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema (*aporeîn*). Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema (*aporeîn*), y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla. (84a-b)

La aporía es un momento crucial del proceso. Sócrates repara en los beneficios de la

aporía que momentos antes sufría Menón a propósito de las preguntas de Sócrates sobre la virtud. Esta perplejidad es lo que lleva a la conciencia de la propia ignorancia. Ésta es tan importante para la búsqueda porque es la que genera la inquietud que despierta el deseo de investigar para llegar a conocer. Se trata de un momento peligroso, pues quien no consiga salir de la sensación de parálisis claramente puede evolucionar por vías nihilistas y descreer de toda construcción positiva, pero quien se libere de las creencias irreflexivas que impiden la correcta consideración de las cosas podrá alcanzar efectivo conocimiento, que de otro modo es inaccesible.

El narcótico del pez torpedo no es algo malo después de todo, sino al contrario:

> Sóc. — Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creí_a estar en lo cierto al hablar de la superficie doble y suponía que había que partir de una superficie del doble de largo…¿Crees acaso que lo hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber? (84b)

A continuación Sócrates continúa preguntando al servidor y logra llevarlo a ver que si duplica la diagonal del cuadrado puede obtener un cuadrado de doble superficie, logrando así que éste dé con la respuesta al problema planteado. La conclusión a la que arriban entonces Sócrates y Menón es que el servidor, aunque no conocía (*oîda*) la respuesta al problema, tiene ahora, sin embargo, opiniones verdaderas (*alētheîs dóxai*) acerca del tema. Estas opiniones verdaderas, si bien no son el conocimiento mismo, son el camino hacia el saber:

> Sóc. — Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabará conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro… Entonces, ¿llegará a conocer sin que nadie le enseñe, sino sólo preguntándole, recuperando él mismo de sí mismo el conocimiento? (85d)

Esta capacidad innata del servidor de encontrar por sí mismo las respuestas es la prueba, según Sócrates, de que aprender es recordar, puesto que sin haber tenido instrucción previa, éste pudo encontrar la respuesta al problema. Esto indica que ese conocimiento ya se encontraba en él antes de nacer. Estas opiniones verdaderas que se despiertan con la interrogación se convierten en fragmentos de conocimiento. Esto prueba. según afirma

Sócrates, que el alma ha de ser inmortal ya que posee en ella estos conocimientos que despiertan mediante la interrogación.

Es importante destacar, en primer lugar, que la reminiscencia es descripta como un proceso que presenta dificultad. Es a partir de la búsqueda que se llega a un resultado no sin haber pasado por el engorroso momento de quedar perplejo ante la dificultad, consciente de la propia ignorancia. Es a esto a lo que Deleuze se refería al destacar la importancia de la duración. No se trata de un innatismo instantáneo, que supone que el conocimiento se actualiza al primer contacto con la experiencia, sino que se trata de un proceso de búsqueda. Además, las creencias que tenemos a veces nos juegan en contra —como el caso del servidor que creía "saber" que el cuadrado que dobla en superficie al de 2x2 es uno de 4x4—. Esto indica que no hay una naturaleza necesariamente recta del pensamiento, que no se trata de un camino que conduce directamente al conocimiento.

Al contrario, el planteo íntegro llama la atención sobre un requisito central asociado con la recta guía de quien interroga. Podríamos decir que no sólo la reminiscencia requiere trabajo y esfuerzo, sino que es necesario además contar con un maestro que muestre el camino por el que se debe avanzar, al menos en los momentos iniciales. Con esta precisión queda en primer plano un rasgo a menudo señalado del enfoque platónico, asociado con la dimensión dialéctica de la filosofía, esto es, con el diálogo cooperativo como punto de partida de toda búsqueda de conocimiento, de modo tal que los planteos que van apareciendo sean acompañados por el control crítico que se da entre el enunciador y su interlocutor.

La conclusión a la que llegan Sócrates y Menón es que, si el servidor ha podido resolver el problema que le plantearon se debe a que tiene opiniones correctas acerca de estos asuntos. A no haberlas aprendido antes, esto indica que las ha obtenido en un pasado anterior a esta vida, lo cual implica que nuestra alma ha de ser inmortal:

> El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. (86a)

Se trata de una alusión rápida a una visión antropológica asociada habitualmente con el orfismo, que también hemos visto aludida en la idea del cuerpo como tumba del *Gorgias*.[73] De esta tradición, que apela al mito de Dioniso y los Titanes, de cuya fusión surge el género

73 Véase capítulo 4.3.

humano, que tiene, por tanto, una cara titánica bestial asociada con el cuerpo y una cara dionisíaca sutil y divina asociada con el alma. El orfismo invita a purificar la parte dionisíaca, es decir alma. No obstante, no se ahonda en el *Menón* acerca de estos rasgos ni se trata sobre la idea de la inmortalidad del alma. Sócrates toma la hipótesis más por los beneficios que ésta trae a la noción de aprendizaje que por su certeza respecto de esos temas (86b-c). Sin embargo, esto no significa que en este diálogo la inmortalidad del alma no tenga relevancia o sea solamente un adorno del argumento, sino que la reminiscencia en los términos planteados en el *Menón* ofrece una base sugestiva para avanzar en el análisis de la inmortalidad, dado que la supone, aun cuando no ofrezca todavía datos probatorios.

No obstante, podríamos argüir que el hecho de que el aprendizaje haya ocurrido en un tiempo mítico presenta un problema para llamarlo aprendizaje. ¿Qué es el proceso de aprendizaje si es algo que ya ha ocurrido? Pareciera que en realidad nunca hubo un momento en el cual aprendiéramos. La respuesta de Platón no queda clara si sólo tomamos lo expresado en el *Menón.* La idea de la afinidad de las almas con las Formas es desarrollada en el *Fedón*, diálogo en el que resulta imprescindible volver sobre el planteo del *Menón* para complementar y ajustar algunos de sus elementos. En este diálogo, inversamente a la exposición del *Menón,* la hipótesis de la reminiscencia se presenta como argumento en favor de la inmortalidad del alma. Encontramos allí una alusión al caso del esclavo descripto en el *Menón* (*Fed.* 73a-b). Pero, aquí Platón va un poco más allá, dando una descripción de cómo funciona la rememoración del alma.

Lo interesante del *Fedón* es que la hipótesis de la *anámnesis* termina abonando la hipótesis más general de que existen las Formas, de modo tal que ya no se trata solamente en un dispositivo de afirmación de la posibilidad del conocimiento, y por tanto de defensa de la práctica socrática liberada de las acusaciones de invitación al descreimiento, sino que funciona ahora como pieza de la maquinaria fundante de la Teoría de las Formas.

3.2.2. La reminiscencia en el Fedón

El *Fedón* relata el diálogo que Sócrates mantiene con su círculo más intimo de seguidores durante la víspera de su muerte, a propósito de lo cual se toca el tema de la inmortalidad del alma. Se dan una serie de argumentos en favor de esta hipótesis, uno de los cuales es el de la

reminiscencia. Cebes trae a colación el argumento de que conocer es recordar para abonar la idea de que el alma es inmortal mediante una reconstrucción del mismo:

> Se fundan en un argumento espléndido —dijo Cebes— según el cual al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real. Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia (*epistḗ̱me̱*) existente y un entendimiento correcto (*orthós lógos*), serían incapaces de hacerlo. Luego, si uno los pone frente a los dibujos geométricos o a alguna otra representación similar entonces se demuestra de manera clarísima que así es. (Fed. 73a-b)

Esto parece una clara evocación de la situación de Sócrates y el servidor en el *Menón.* En la descripción de Cebes se rescata la existencia previa de *epistḗ̱me̱* y de razonamiento correcto (*orthós lógos*). Los preguntados (*ero̱tó̱menoi*), si se los interroga correctamente, dicen todas las cosas como son (ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσιν πάντα ᾗ ἔχει). Pero no podrían hacerlo sin esa ciencia y ese razonamiento correcto que de algún modo tienen previamente. Esto es lo que queda expresado en el *Menón.* En dicho diálogo, el razonamiento correcto, que allí es llamado opinión verdadera (*ale̱thé̱s dóxa*) es tomado por Sócrates como evidencia para afirmar que el alma preexiste al cuerpo.

En el *Fedón*, Platón va un poco más allá y explica en qué consiste este rememorar que es puesto a operar por Sócrates en el *Menón.* Simias, escuchando a Cebes, pide que se le haga recordar el argumento, puesto que parece haberlo olvidado. Sócrates reconstruye entonces el argumento de la reminiscencia. Parte de la premisa de que cuando uno conoce algo, es preciso que antes lo supiera:

> Reconocemos sin duda, que siempre que uno recuerda (*anamimné̱sko̱*) algo es preciso que eso lo supiera (*epístamai*) ya antes" (73c).

E inmediatamente:

> ¿Acaso reconocemos también esto, que cuando un comocimiento (*epistḗ̱me̱*) se presenta (*paragígnomai*) de un cierto modo es una reminiscencia? Me refiero a un caso como el siguiente. Si uno al ver algo determinado, o al oirlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino además, intuye (*ennoéo̱*) otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado (*anamimné̱sko̱*), a esa de la que ha tenido intuición (*énnoia*)?(73c)

La rememoración es descripta como una intuición. El término es *ennoéo̱* que literalmente significa "tener en la mente", y que puede mentar una comprensión o intuitición,

un "darse cuenta". El conocimiento de la reminiscencia se presenta de una manera determinada, el término es *paragígnomai* que significa "sobrevenir", o "aparecer", aunque también significa "socorrer" o "auxiliar", connotación que no está ausente en el carácter de la rememoración.

Esta evocación intuitiva puede originarse a partir de casos semejantes (*hómoioi*) o desemejantes (*anómoioi*). Los ejemplos que da Sócrates son tres. El primero es el caso de un amante que, al ver la lira que acostumbra a utilizar su amado, se figura la imagen mental de su amado; el segundo es el caso de un dibujo que nos evoca su objeto, al ver un caballo pintado, me figuro el caballo, al ver un dibujo de Simias, me figuro a Simias (73d-e). El primero es un ejemplo de evocación a partir de cosas desemejantes. Los dos últimos son ejemplos de evocación a partir de cosas semejantes.

Este pasaje que a primera vista parece sólo introductorio contiene, sin embargo, los dos elementos necesarios para comprender el doble mecanismo que opera en el núcleo del argumento que surgirá del análisis del ejemplo del los leños, que opera como una especie de paralelo en *Fedón* del examen de la figura geométrica con el esclavo que muestra la reminiscencia en *Menón*. En efecto, partiendo de la experiencia de recuerdo que ofrecen los ejemplos de las cosas semejantes, que enfatizan la necesidad de un vínculo de parecido entre la cosa y el modelo, pero además de la experiencia de recuerdo donde un elemento de disimilitud puede activarlo, Sócrates afirma que es necesario que al darse cuenta de lo que llamamos igualdad entre dos cosas uno también note en qué medida tal igualdad es deficiente. Al ver el dibujo de Simias debo poder notar lo que le falta en su parecido con Simias (74a), y en los tres casos los ejemplos de recuerdo seleccionados habilitan la conexión entre distintos planos, lo cual los distancia de recuerdos puros de pasado, donde hay memoria de lo mismo trasladado a otro entorno temporal.

Por el contrario, en esta selección de casos de recuerdo importa más la asociación mental que se activa, donde incluso podría decirse que la cualidad de recuerdo está en los tres casos como condición de posibilidad de la asociación, en tanto para reconocer la lira como propiedad del amante se debe haber visto ambas entidades asociadas previamente. Para reconocer el caballo en la imagen se debe haber visto el caballo y para reconocer a Simias en el retrato se debe conocer a Simias. De este modo, se trata de casos preparatorios que ponen el foco sobre el recuerdo como condición de posibilidad y dejan fuera otros casos de memoria. Al mismo tiempo, son casos bien distintos, sobre todo el primero y el tercero, de lo que aparecerá en ocasión de la Igualdad, dado que atañen a entidades particulares determinadas ajenas al marco del innatismo al menos de modo directo, dado que para que

funcione la asociación prevista se debe conocer a un amante determinado que gusta de tocar la lira y para que el retrato se reconozca como de Simias y no como de un hombre en general se debe conocer a Simias y no a la Idea de Hombre, sobre la que por otra parte Platón no se pronuncia en el *Fedón* y en el *Parménides* le parece dudosa.

Esta introducción mediante ejemplos en los que hay alusión a diferentes planos cobra sentido si se tiene en cuenta que Platón está empeñado en este punto en señalar el problema de la imperfección de las cosas sensibles en relación con las Formas. Éste es un paso que lleva el argumento en dirección a probar la existencia de las Formas, paso que no se da en el *Menón.*

> -Así que, cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falta algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda?
> -Es necesario.
> -Examina ya -dijo él- si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo. ¿Decimos que eso es algo, o nada?
> -Lo decimos, ¡por Zeus! -dijo Simias-, y de manera rotunda. (74a)

Es necesario que quien experimenta esta evocación a partir de la semejanza de dos objetos, experimente también cómo falta la semejanza también entre esos dos objetos. El verbo es *elleípo,* "mostrarse inferior", "faltar". Esto sucede, dice Sócrates, porque "lo igual mismo" (*autò tò íson*) es algo diferente de las cosas iguales.

Autò tò íson es la Forma de lo igual, y se dice que esta Forma es algo distinto (*héteron*) a las cosas iguales. La razón de ello parece estar en la imperfección de la semejanza entre los objetos iguales que siempre falla con respecto a la idea de lo perfectamente igual. Por otro lado, el hecho de que "lo igual" sea diferente de éstos y en sí (porque es *autós*) abona la lectura de las Formas como algo separado, trascendente.

El planteo continúa poco después del modo siguiente:

> -¿De dónde, entonces, hemos obtenido ese conocimiento? ¿No, por descontado, de las cosas que ahora mismo mencionábamos, de haber visto maderos o piedras o algunos otros objetos iguales, o a partir de ésas cosas lo hemos intuido, siendo diferente a ellas? ¿O no te parece que es algo diferente? Examínalo con este enfoque. ¿Acaso piedras que son iguales y leños que

son los mismos no le parecen algunas veces a uno iguales, y a otro no?

-En efecto, así pasa.

-¿Qué? ¿Las cosas iguales en sí mismas es posible que se te muestren como desiguales, o la igualdad aparecerá como desigualdad?

-Nunca jamás, Sócrates.

-Por lo tanto, no es lo mismo -dijo él- esas cosas iguales y lo igual en si.

-De ningún modo a mí me lo parece, Sócrates.

-Con todo -dijo-, ¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso?

-Acertadísimamente lo dices -dijo.

-¿En consecuencia, tanto si es semejante a esas cosas como si es desemejante?

-En efecto.

-No hay diferencia ninguna -dijo él-. Siempre que al ver un objeto, a partir de su contemplación, intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario -dijo- que eso sea un proceso de reminiscencia.

-Así es, desde luego.

-¿Y qué? -dijo él-. ¿Acaso experimentamos algo parecido con respecto a los maderos y a las cosas iguales de que hablábamos ahora? ¿Es que no parece que son iguales como lo que es igual por sí, o carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí, o nada?

-Carecen, y de mucho, para ello -respondió.

-Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior?

-Necesariamente.

-¿Qué, pues? ¿Hemos experimentado también nosotros algo así, o no, con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

-Por completo.

-Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente."

Entonces, dado que los sentidos nos evocan en virtud de la igualdad —a pesar de que esa igualdad es siempre inferior a lo igual mismo— el conocimiento de lo igual, éste debe haber estado en el alma antes de que ésta entre en contacto con los sentidos. El argumento que esgrime Sócrates es que no podríamos haber obtenido el conocimiento de lo igual a partir

de las cosas iguales ya que éstas a algunas personas les parecen iguales y a otras no. Pero lo igual en sí no puede aparecer jamás como desigual (74b-c). Sócrates y Simias acuerdan que las cosas iguales carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí. Pero necesariamente, sostiene Sócrates, quien afirma esto debe haber visto antes aquello con respecto a la cual las cosas iguales le parecen deficientes (74e).

No hay, por tanto, posibilidad alguna de explicar el origen de las nociones como efecto de de una inducción empírica, de modo tal que por ver cosas similares se infieran sus rasgos estables y sedimente una noción. A estos efectos la elección del ejemplo es sumamente relevante, ya que la noción de igualdad, *tò íson*, tiene la particularidad de no tener una efectiva instanciación sensible, dado que por la imperfección inherente a este plano, el grado de pureza que requiere la igualdad es inverificable. En esta línea, es claro que todo el plano sensible está afectado de imperfección e inestabilidad, por lo cual todo está sujeto a copresencia de opuestos, pero en la mayoría de los casos la relación entre el paradigma y su copia mantiene una similitud y comparte rasgos por participación que hacen clara su relación.

Un triángulo puede estar trazado de modo muy defectuoso, pero la intersección de tres rectas remite inequívocamente al triángulo ideal. Del mismo modo, una cosa bella puede tener muchas fallas, pero su aspecto armonioso -o como quiera que se conciba este rasgo- hace que en tanto es posible asociarlo con la Belleza esta relación esté fuera de duda. Si agregamos, como Platón no hace en el Fedón pero presenta con dudas como posibilidad en el Parménides, Formas de entidades, no habría en principio impedimentos para pensar que por ver múltiples hombres se crea la noción de Hombre y por ver múltiples fuegos se crea la noción de Fuego. Al contrario, en el caso que Platón elige, el de las cosas que llamamos iguales, esto no es así, dado que aplicamos esta categoría a cosas que no sólo no cumplimentan exactamente la noción de igualdad, sino que estrictamente no lo hacen de ningún modo, y somos nosotros los que aplicamos este contexto en sentido amplio a cosas que son parecidas, pero no iguales.

Estamos, por tanto, frente a un ejemplo probatorio sumamente especial que permite enfatizar el planteo acerca del carácter imperfecto de las cosas en relación a la Forma de lo Igual que en sí misma es igual y por lo tanto no puede mostrar ambigüedad. Es decir, no puede aparecer a la vez como igual y desigual ni puede parecer igual a algunas personas y desigual a otras, precisamente porque estrictamente no hay igualdad sino mera similitud en el plano sensible. Todo este marco coloca a la percepción y a la opinión como formas de conocimiento depreciado en detrimento de un conocimiento superior que es el de las Formas y que ha sido adquirido por el alma en un tiempo mítico.

Sin embrago, Platón no descarta absolutamente la percepción, puesto que afirma que no es posible pensar lo igual en sí sin la percepción. Todo lo que está en nuestra percepción apunta, aspira (*orégei*) a lo igual y está en sí mismo falto (*endeé̱s*) de ella (75 a-b). El verbo es *endéo̱* que expresa carencia, significa "necesitar", "faltar". En el discurso de Diotima en el *Banquete,* es la falta (*éndeia*) lo que define a Éros por su génesis materna y es lo que lo mantiene en ese estado intermedio entre el poseer y no poseer, que es lo que define la búsqueda del conocimiento. Este mismo esquema es el que Sócrates propone para salir de la aporía de *Menón* y es lo que caracteriza a la reminiscencia, el estado intermedio entre poseer y no poseer el conocimiento definido por el olvido.

> - Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no sólo lo igual, lo mayor, y lo menor, y todo lo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con "lo que es en sí" (*autò hò ésti*),[74] tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer. (75c-d)

La reminiscencia termina siendo de esta manera un argumento en favor de la existencia de las Formas. Es necesario, concluye Sócrates, que hayamos adquirido el conocimiento de lo igual en sí antes de nacer, dado que nuestra percepción se remite a él. Como hemos visto, la elección de la Igualdad y su no instanciación en el plano sensible le permite a Platón en un mismo movimiento argumental doble probar la inmortalidad del alma y la existencia de Formas: si no hay en la experiencia usual cosas iguales y sin embargo utilizamos esta predicación para referirnos a ellas, entonces esta noción debe haber sido aprendida en una instancia previa no encarnada donde se capten realidades perfectas que, por ende, deben existir efectivamente. Inmortalidad y Formas se dan a la vez en el marco de la reminiscencia.

Entonces, ya antes de nacer conocíamos no sólo lo igual, sino también lo mayor y lo menor. Pero esto no se aplica solamente a estos términos de relación, sino que, según sostiene, se aplica también a lo justo, lo bueno, lo bello y lo santo. El alma, al encarnar,

---

74 Conservamos la traducción de García Gual con una leve modificación puesto que la edición con la que nos manejamos, la de Burnet, propone *autó hò ésti* y no *toûto hò ésti,* como propone el traductor en base a los manuscritos y que traduce por "eso lo que es". A los fines de nuestro desarrollo no presenta una gran diferencia usar una expresión o la otra, pero la que propone Burnet pone de relieve el carácter de "en sí" de lo que propiamente "es", lo cual nos interesa especialmente.

olvida ese conocimiento previo, por lo cual, el rol de los sentidos no es menor. Es mediante la exposición a la experiencia de los objetos iguales que el alma recordará lo igual y eso en fin es lo que garantiza el conocimiento y el proceso del conocer. Sin embargo, es necesario que las Formas sean anteriores, dada su perfección en relación con las cosas que captan nuestros sentidos.

Lo que llamamos aprender no es otra cosa que recuperar ese conocimiento que ya nos es propio:

> ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento que ya nos es familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente? (*ἆρ' οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; τοῦτο δέ που ἀναμιμνῄσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν*;) (75e).

El término *oikeîos* que significa "propio" indica que las Formas, los objetos de este conocimiento cuyo proceso se describe mediante la reminiscencia es algo que ya nos pertenece, que está en nosotros. El recuerdo es lo que hace que estas Formas aparezcan evocadas por nuestra experiencia sensorial de las cosas sensibles. Esto, afirma Sócrates, indica que o bien nacemos con ese saber y siempre lo poseemos, o bien lo que llamamos aprender es en realidad recordar. Pero quien sabe algo debe poder dar cuenta (*lógon díd<u>o</u>nai*) de aquello que sabe, y pareciera, por la respuesta que da Simias, que sólo Sócrates es capaz de dar razones de este saber. Esto nos deja con la segunda opción, que quienes pueden encontrar lo igual en sí en las cosas iguales en realidad están recordando estos conocimientos olvidados. Lo contrario nos dejaría en una situación de conocimiento pleno y universal, que remeda uno de los cuernos de la paradoja del conocimiento de *Menón*, 90d, según la cual para reconocer lo que se busca debería ya conocérselo de antemano, de manera que sólo conoce el que ya sabe, y presenta a la vez interesantes paralelos con la posición de Antístenes a la que hemos aludido.

Precisamente frente a esta situación, según vimos en el Capítulo 2, claramente no se acepta una ontología que proponga Formas perfectas y eternas, pero vale la pena notar que sí se acuerda que dada la base onomástica de la verdad, cada vez que se dice algo se dice algo que es, y por tanto algo verdadero, para usar la formulación de Proclo,[75] de modo tal que la verdad es permanente y sistemática, como sucedería en un contexto totalmente distinto en Platón si todos recordasen sus visiones del plano eidético. Platón no tiene ningún interés en acercarse a un planteo de este tipo. Al contrario, la manera de descartar con rapidez esta

75 Proclo, Comentario al Crátilo, xxxxxxxx

posibilidad puede ser entendida como un indicio de su rechazo franco a toda salida de tipo antisténico que universalice el acceso a la clave de la verdad y borre la distancia entre el hombre común y el filósofo.

Con estas novedades respecto de la versión de *Menón*, la reminiscencia constituye una teoría mucho más potente que llama la atención sobre el problema del sujeto que opera la reminiscencia, en tanto mientras Menón ofrece como ejemplo un muchacho iletrado y en este sentido un candidato para la atribución generalizada de la reminiscencia, en *Fedón* sólo se discute entre "nosotros", un plural que parece sugerir una restricción al grupo de filósofos. En efecto, el giro en la argumentación de la reminiscencia que encontramos en el *Fedón* con la inclusión de las Formas y que no está presente en el *Menón* ha sido ampliamente discutido. Pareciera que la *anámnesis*, tal y como es presentada en este diálogo es un camino que se acota al aprendizaje filosófico, a diferencia de lo que se establece en el *Menón*, donde la reminiscencia parece ser una descripción del proceso de aprendizaje en general. Sin embargo, algunas interpretaciones, que analizaremos a continuación, encuentran una solución de continuidad en la teoría entre ambos diálogos y nos servirán de camino para ahondar en el mecanismo de la reminiscencia y su relación con el corazón de la propuesta platónica.

3.3. Dos lecturas posibles

Según hemos visto en la sección anterior, existen, a grandes rasgos, dos maneras de interpretar la reminiscencia, una que la entiende como la descripción del aprendizaje de cualquier ser humano en cualquier etapa de su formación y otra que remite exclusivamente al aprendizaje filosófico. Suele atribuirse la primera a la versión de la *anámnesis* que Platón da en el *Menón* y la segunda a la versión del *Fedón.* Sin embargo, la exposición del *Fedón* comienza con una clara alusión al pasaje del servidor de *Menón,* lo que hace difícil sostener que estas versiones se contradicen, puesto que habría que explicar por qué Platón da dos versiones contradictorias de la reminiscencia en el marco de una misma argumentación. Aproximémonos a esta cuestión a través de la interpretación de Bedu-Addo, quien sostiene que dado que Platón se basa en el argumento del *Menón* para introducir el tema en el *Fedón,* no sería consecuente asumir que éstas son incompatibles. Según su interpretación, la diferencia entre la reminiscencia del *Menón,* que llama R1, y la reminiscencia de *Fedón 74a ss.,* que llama R2, consiste en que en R2 la evocación de las Formas por los sentidos es

inmediata mientras que en R1 no lo es. Sin embargo, R2 supone R1 porque nadie nace con conocimiento instantáneo de las Formas. Éste es posible luego de un arduo proceso de aprendizaje que comienza como una reminiscencia de tipo R1 y culmina, si se continúa con el aprendizaje filosófico, como una reminiscencia de tipo R2 (1991: 57). Sin embargo, si bien R2 supone R1, el tipo de reminiscencia que Platón describe en *Fedón* 74a ss. es sólo la reminiscencia de los filósofos. La Forma de lo igual es concebida a partir de la experiencia sensorial de las cosas iguales pero no para cualquier observador, sino sólo para el filósofo (1991: 42-3).

Antes dijimos que Deleuze entendía que la teoría de la *anámnesis* funcionaba como una suerte de arrepentimiento. Podríamos reformular la interpretación de Deleuze, siguiendo a Bedu-Addu, sosteniendo que R2 funciona como un arrepentimiento de R1. Toda la opacidad que pertenece al pensamiento en R1, desaparece en el plano de R2. Poco importa si el proceso anterior fue arduo o no, puesto que una vez recorrido ese camino, el conocimiento deja de depender de los sentidos y cobra un estatus cualitativamente diferente. Pasa del plano estético al noético.

En la misma línea interpretativa que Bedu-Addo, Dominic Scott afirma que la versión de la reminiscencia del *Menón* se aplica al conocimiento en general, mientras que la reminiscencia del *Fedón* es exclusiva del conocimiento filosófico. Sin embargo, Scott encuentra cierta incompatibilidad entre las dos versiones. La reconstrucción de Scott de la reminiscencia presenta además algunos puntos en los que se puede entablar un diálogo enriquecedor con la interpretación de Deleuze. En su interpretación de la *anámnesis* Deleuze juega con la resonancia kantiana al hablar de ella como una memoria trascendental. Deleuze sostiene que el objeto de la reminiscencia, el *memorandum* inmemorial, remite a una concordancia de las facultades. Imaginar, recordar y percibir remiten a un solo objeto cuya naturaleza es noética, sin embargo, el plano noético no debe ser llamado inteligible como si esto fuera un modo, sino que es exclusivamente inteligido, es un objeto que está más allá de lo empírico. La concordancia de las facultades es lo que Deleuze encuentra que está a la base de la confusión a la que nos lleva la reminiscencia. Scott, al igual que Deleuze, encuentra una resonancia kantiana en la *anámnesis* pero expresa algunas objeciones a esta interpretación a la que opone una segunda posible interpretación para la cual, según su lectura, hay evidencias suficientes en los diálogos. Esta segunda interpretación tiene además la particularidad de acercar considerablemente la reminiscencia platónica a la descripción deleuziana del aprendizaje como una tarea de interpretación de signos.

Según Dominic Scott hay una tendencia a interpretar kantianamente la reminiscencia.

Esta interpretación sostiene que la *anámnesis* consiste en aplicar estos conceptos recordados a nuestra experiencia del mundo. El conocimiento humano sería entonces el resultado de la interacción entre la información que nos dan nuestros sentidos sobre las cosas del mundo y los conceptos bajo los cuales los clasificamos. Esto resulta en una lectura kantiana de la *anámnesis* que Scott llamará interpretación K. Dos corolarios se desprenden de la reminiscencia K, el primero, que todos y todas podemos rememorar; el segundo, que Platón distingue entre los conocimientos que derivan de la percepción y las que derivan de la memoria del alma.

Según Scott la razón por la que Platón cree que la Belleza en sí o la Igualdad en sí deben estar en el alma y no provenir de nuestra experiencia es que son demasiado complejas para ser captadas por los sentidos. En este punto la interpretación deleuziana es en cierto modo opuesta. Deleuze afirma que la complejidad está en la percepción y que es esto lo que lleva a Platón en busca de algo por detrás. De allí la pureza de las Formas, la Justicia es sólo justa.[76]

Scott presenta otra lectura posible de la reminiscencia que ilustra con una historia de Heródoto. La historia cuenta que durante las guerras médicas, ante el inminente ataque de Jerjes contra Grecia, un espartano llamado Demarato que vivía en Persia decidió advertir a los lacedemonios de la invasión. En la historia de Heródoto, Demarato, para no ser descubierto, graba el mensaje en la madera de una tablilla que luego recubre con cera y envía a los lacedemonios. Éstos, lúcidamente, descubren la treta y revelan el mensaje escondido (*Herod.* VII, 239). Scott modifica levemente el relato para adaptarlo a su interpretación de la reminiscencia. Imaginemos, dice, que en lugar de grabar el mensaje en la madera y dejar la cera limpia, Demarato hubiera escrito un mensaje inocente en la cera, algo que pasara desapercibido a los persas pero que contuviera un mensaje sólo descifrable para los lacedemonios. Tendríamos entonces un doble mensaje, uno evidente pero sin relevancia y otro escondido pero con la información importante. Este modelo es el que Scott propone para pensar la reminiscencia, que llamará reminiscencia D.

La reminiscencia D tiene tres detalles que son de suma importancia. En primer lugar, el mensaje que Demarato envía contiene algún sentido para los lectores persas —aunque no el relevante—, en segundo lugar, éstos no tienen idea de que allí subyace un mensaje oculto y

76 Esto mismo aunque en otros términos es lo que objeta Antístenes al concepto platónico de Forma que es, según su interpretación, cualidad hipostasiada que no puede ser fundamento de conocimiento alguno dado que no es real. Lo real es lo cualificado (*tó poión*) que es siempre un complejo de cualidades único y singular. Véase 3.6.

en tercer lugar, los persas son *engañados* por el mensaje que leen y creen que satura toda intelección.

Si aplicamos este modelo a la reminiscencia, somos como tablillas en blanco al nacer. Confiamos en las fuentes de información que son la percepción y la opinión, más aún, podemos prescindir de la reminiscencia. Aún así, tenemos en el fondo de nuestras almas el verdadero conocimiento, el conocimiento de esas entidades de las que la mayoría no tiene conciencia alguna. Así como los persas fueron engañados por el mensaje, la mayoría de nosotros es engañado por el mensaje superficial de los sentidos y las opiniones y sólo el filósofo, que se ha encontrado con las contradicciones que éstos presentan, logra una nueva perspectiva sobre el mundo. La reminiscencia D hace a Platón más generoso con los sentidos, ya que estos nos proporcionarían información suficiente acerca del mundo. El innatismo se usa solamente para explicar el conocimiento filosófico de las entidades trascendentes de las que los particulares sensibles son copias deficientes.

Según la interpretación K, la reminiscencia es una explicación tanto para el aprendizaje común cuanto para el camino de aprendizaje del filósofo que describe la actividad intelectual como un camino de rememoración continua. Para K, la rememoración es en su primera etapa algo automático y fácil, es a medida que se va progresando en el aprendizaje y especialmente al comenzar un aprendizaje propiamente filosófico que el camino se va haciendo más complejo ya que comienza a cuestionarse lo aprendido en las primeras etapas. Habría, por tanto, una reminiscencia parcial que es la que configura el punto de partida para el movimiento hacia el objetivo final que es el conocimiento de las Formas. Este movimiento es, no obstante, continuo. De manera que la percepción y las opiniones conformarían la base necesaria para el alcance de la *epistēmē*. El ámbito de aplicación es, así, más amplio que el de la interpretación D para la cual podemos hacer sentido del mundo de manera kantiana sin que esto involucre todavía el conocimiento de las Formas.

Según esta interpretación, la reminiscencia sería el pasaje de la perspectiva ordinaria a la filosófica. Esto restringe considerablemente el ámbito de los que rememoran. Pero no sólo es más restringido el ámbito de quienes rememoran, sino que además es un proceso que desde el comienzo es más difícil. La historia de Heródoto nos dice que Demarato engañó a los persas, la contraparte de la reminiscencia es que los sentidos y las opiniones nos engañan. Esta interpretación da a Platón un tono más lúgubre que la interpretación K ya que es una perspectiva pesimista acerca del conocimiento ordinario y acerca de la dificultad que implica el camino filosófico. También implica que la rememoración nos llevará a una revisión drástica de lo antes pensado, tanto como les sucedería a los persas de dar con el mensaje

oculto en el texto de la tablilla. No podemos construir sobre las opiniones para llegar al conocimiento como sostiene a interpretación K, sino que debemos descartarlas.

La reminiscencia D nos devuelve una imagen de Platón que se acerca mucho a la concepción deleuziana del filósofo como un egiptólogo. Según Deleuze, aprender concierne esencialmente a los *signos*. Aprender es, en primer lugar, considerar una materia, un objeto, un ser, como si emitieran signos por descifrar, por interpretar (*PS*, 10). La interpretación de Scott acerca la *anámnesis* platónica a la concepción deleuziana del aprendizaje porque supone que las Formas están ocultas, a la manera de mensajes encriptados.

También Deleuze entiende la reminiscencia platónica como una búsqueda de algo oculto. No obstante, entiende que Platón propone el proceso de rememoración más como un desenvolver las esencias que se encuentran envueltas en las cosas y no como un descifrar los mensajes ocultos. Las Formas ya están allí, enteras y en su pureza, sólo que envueltas bajo el objeto que se presenta a los sentidos o el contenido que conforma nuestra creencia. En este punto es donde Deleuze se separa de Platón ya que para él los signos son el objeto de un aprendizaje temporal y no de un saber abstracto.

Si bien la interpretación de Scott acerca la reminiscencia a las demandas deleuzianas, lo cierto es que efectivamente, existen las Formas, más allá de que estas se presenten ocultas —Deleuze dirá revestidas o envueltas (*enveloppées*) (*PS, 119*)—. El hecho de que éstas existan y que sean la garantía del conocimiento convierte el mensaje encriptado en el conocimiento verdadero en función del cual el mensaje manifiesto sería falso. Lo que Scott no tiene en cuenta en su reconstrucción es el carácter trascendente de las Formas, punto que hace de ellas la garantía del conocimiento. No hay solamente un mensaje encriptado, sino que hay un conocimiento verdadero que es el que se encuentra encriptado, pero esto no comporta más que una dificultad sorteable al filósofo, quien accederá a él si se aplica a ello. Es en este punto donde Deleuze encuentra el arrepentimiento platónico. Los sentidos y las opiniones son engañosas, lo cual indica la opacidad del pensamiento, la dificultad en el proceso de la interpretación de los signos, sin embargo hay una promesa de claridad. El camino filosófico, sorteadas sus dificultades, garantiza esa claridad. Deleuze sostiene que el devenir ilimitado de los sentidos que hace coincidir el más y el menos, lo demasiado y lo suficiente es aquello que constituye, en la obra de Platón, el punto de partida de lo que fuerza a pensar. Encuentra aquí la potencia del platonismo. Sin embargo la *anámnesis* funciona como un arrepentimiento:

> [E]l Grandor no es otra cosa que grande, la Pequeñez no es otra cosa que pequeña, la Pesadez no es sino pesada, o la Unidad, solamente una —he aquí lo que somos forzados a pensar bajo la presión de la

> reminiscencia. Es entonces la forma de la Identidad real (lo Mismo entendido como *autò kath´autó*) lo que define la esencia según Platón… Es así como Platón, quien escribió el texto de *República* fue también el primero en erigir la imagen dogmática y moralizante del pensamiento que neutraliza ese texto y no lo deja funcionar más que como un arrepentimiento (*DR*, 185).

En una primera instancia, el reconocimiento viene a detener ese devenir loco mediante la asignación de identidad o permanencia. En una segunda instancia, la reminiscencia vendría a reproducir el esquema pero en un plano trascendental, reconociendo al objeto que constituye su correlato y que se encuentra envuelto en el objeto de la percepción. El alma reconoce la Idea que, en virtud de su inmortalidad, ha visto en un tiempo Anterior. En una tercera instancia, Platón determina el pensamiento puro como lo contrario separado, el Grandor no es otra cosa que grande, la Pequeñez no es otra cosa que pequeña. La *ousía* se define por la forma de la identidad real, lo Mismo (*autó kath' autó*).

Como veremos en el capítulo 6, si bien Deleuze elabora una crítica profunda a la reminiscencia platónica como modelo epistémico, toma su contrapropuesta de la filosofía platónica misma. El devenir que Platón propone como punto de partida del pensamiento es de gran relevancia epistémica para Deleuze e inspira la noción de "encuentro". Es a partir de una distinción que encuentra en *República* que Deleuze elabora una distinción entre dos tipos de correlato epistémico contrapuestos que, en su propia filosofía, dará lugar a la posibilidad de pensar un modelo alternativo al del reconocimiento. Estos son el "objeto del reconocimiento" y el "objeto del encuentro". Para desarrollar esta idea, Deleuze parte de un pasaje de *República VII* en el que Sócrates explica a Glaucón que aquello que no llama o excita (*parakaléo*) al pensamiento es todo cuanto no produce sensaciones contrarias (ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα) y, en consecuencia, afirma que aquello que realmente excita el pensamiento son las sensaciones (*aisthéseis*) que muestran (*deloûsin*) una cosa no más que su contraria (*enantíos*) (523c). Aquí ofrece Platón el famoso ejemplo del dedo, al que aludiremos en el apartado siguiente, y guarda una relación importante con el planteo del *Fedón* en cuanto al rol que Platón otorga a los sentidos. A continuación nos ocuparemos del paralelo entre el planteo de la Forma de lo Igual y otros pasajes clave de la obra platónica a propósito de la función de lo sensorial.

3.4. El uso de los sentidos en la remememoración

Retomemos el marco de la interpretación según la cual la reminiscencia filosófica, debe apoyarse sobre la reminiscencia general. Esto tiene una consecuencia importante, a saber, que los sentidos tienen un rol primordial en el proceso de rememoración de la variante filosófica. Específicamente, la función de los sentidos es la de suscitar el pensamiento. Esta temática conecta lo que hemos visto con algunos pasajes de *República* y *Teeteto* cuyos desarrollos pueden detectarse como trasfondo del argumento del *Fedón.* Allí, según hemos visto, los sentidos verifican que aplicamos sobre ciertas cosas sensibles la categoría de igualdad (75a5-10), y es también a través del uso de los sentidos que concebimos que las cosas iguales son imperfectas en relación con la Forma de lo Igual (75a9-b2); por lo tanto debemos haber adquirido el conocimiento de lo igual en sí antes de comenzar a usar nuestros sentidos (75b3-6); pero usamos nuestros sentidos desde que nacemos (75bl0-12); por tanto, hemos adquirido el conocimiento de la Forma de lo Igual antes de nacer (75c1-3).[77] Nos interesa volver sobre las conexiones de este planteo, dado que frente a las líneas de lectura que enfatizan el desprecio platónico de los sentidos sin matices, en esta exégesis se señala su importancia, lo cual resulta relevante para nuestro estudio, dado que Deleuze tiene la misma idea respecto del rol que los sentidos juegan en el proceso de *anámnesis.*

Bedu-Addo señala que lo que se sigue a partir del lenguaje que Platón utiliza para hablar de la reminiscencia en el *Fedón* es que el conocimiento no es el resultado de la percepción sensible sin más, sino de la reflexión a partir de ésta. Al ver algo, uno concibe (*ennoése*) otra cosa. A partir de dos cosas semejantes, uno concibe la semejanza misma. No hay rememoración cuando la experiencia sensorial no es seguida por el razonamiento, de modo que se requieren ambas, con la sensación como inductora inicial.[78] La reminiscencia depende del uso de los sentidos. No obstante, el pensamiento aporta el verdadero conocimiento, sin el cual los sentidos por sí mismos estarían ciegos.

Es en función de esto que se tiende la conexión con el pasaje de *República,* 523e ss. en el que Platón sostiene que los sentidos incitan y provocan el pensamiento, pero esta incitación no es universal e indiscriminada, sino que el ámbito de lo sensorial ofrece distintos grados, de modo que los objetos quedan en un peldaño por debajo de las relaciones, las cualidades y la esfera axiológica, en una distancia que preanuncia la diferencia de tratamiento

77 Véase una versión ampliada de esta línea en Bedu-Addo, 1991: 48-9.

78 Esta afirmación surge del relevamiento de formas del verbo *noéo* —*enenoésamen* (74b6); *enenóekas* (74c8); *enenoéses* (74d1); *ennenoese* (74d9); *ennoûnta* (74e2) y *enenoésamen* (75al)—, mediante las cuales Platón recordaría a sus lectores la función central de la razón en la captación de las Formas, inducida por la sensación (1991: 44).

que tendrán en el marco de la pregunta sobre la extensión de las Formas, tal como veremos en el apartado siguiente. En efecto, mientras no hay dudas de la existencia de Formas correspondientes de este último grupo, sí las hay respecto de las Formas de cosas, que son, desde esta perspectiva, menos proclives a incitar reminiscencia. El ejemplo aducido plantea lo siguiente:

> el alma de la multitud no está forzada a preguntarle a la inteligencia qué cosa es un dedo, pues de ningún modo la vista le indica a la vez que el dedo es lo contrario del dedo (Rep. 523b-d).

Los objetos simplemente aparecen, de modo más o menos claro, de modo tal que suscitan cuestiones ligadas con las condiciones de aparición y el grado de reconocimiento, como les sucede a los prisioneros en el símil de la caverna cuando estando atados dedican su vida a desarrollar experiencias que les permiten teorizar sobre el comportamiento de las sombras de los objetos reflejados en la pared de la caverna. Allí se dice que los objetos que pasan detrás de ellos tienen distintas formas de distintos objetos y el saber de los prisioneros tiene que ver con reconocer objetos y prever su orden. Trasladado al contexto que venimos examinando, podría decirse que estos hombres se mueven en un terreno "protegido" donde en el seno de esta práctica no hay ocasión para el desafío a la inteligencia, sino que se encuentran inmersos en un horizonte de reproducción acrítica de lo no-problemático.

Frente a esta posibilidad se yergue el segundo tipo de situaciones:

> - Ahora bien, ¿acaso la vista ve de modo suficiente la grandeza y la pequeñez de los dedos y para ella en nada es diferente que uno esté en el medio de ellos o en el extremo? ¿Y lo mismo el tacto respecto de lo grueso y lo fino o lo blando y lo duro? Y las demás sensaciones (*aisthé̱seis*), ¿acaso no indican estos datos de manera deficiente? ¿O cada una de ellas procede así: primero la sensación (*aísthe̱sis*) relacionada con lo duro es forzada a relacionarse también con lo blando e informa al alma que siente la misma cosa como dura y como blanda?
> - Procede así –dijo-.
> - Entonces –dije yo- ¿no es necesario en estas situaciones que a su vez el alma se confunda (*aporeîn*) respecto de qué indica (*se̱maíno̱*) esta sensación con "duro", si precisamente dice que la misma cosa es también blanda, y qué quiere decir la sensación de lo liviano y lo pesado con "pesado" y "liviano", si indica que lo pesado es liviano y lo liviano es pesado?
> -Realmente estas mismas explicaciones son extrañas para el alma y requieren análisis (*epískepsis*).
> - Por lo tanto es natural en estos casos –dije yo- que el alma, recurriendo en primer lugar al razonamiento y a la inteligencia (*logismós te kaì nóe̱sis*), intente investigar si cada una de las cosas que le son informadas es única o son dos (523e-524b).

Queda claro a partir de este pasaje que la percepción (*aísthēsis*) genera la aporía que despierta y provoca la actividad crítica y reflexiva. Para trazar un paralelo con lo que hemos visto a propósito del Menón, es la vivencia de la situación de sobresalto y contradicción, el roce del pez torpedo, lo que causa el horror y la huida que lleva a refugiarse en lo conocido, o, por el contrario, activa la curiosidad filosófica que permite desembarazarse de los lastres que ocultan la inmensidad del mundo por conocer. La ambigüedad del sentido que se desprende de la coexistencia y la mezcla de las cualidades en los cuerpos es la que despierta en el alma la reflexión y el análisis (*epískepsis*).

Deleuze se basa en este mismo pasaje para mostrar que Platón propone la aporía de los sentidos como génesis del pensamiento. Pero mientras que a Bedu-Addo le interesa mostrar en qué medida la *anámnesis,* tal y como ésta es descripta en *Fed.* 74a *ss.* supone la descripción de la misma como proceso*,* a Deleuze le interesa mostrar que la violencia de la aporía que suscita el pensamiento es desestimada en función del reconocimiento de aquello que hay de fijo y estable por detrás de ella en la rememoración. Volveremos a este punto en el capítulo 6, pero tengamos en cuenta que la diferencia surge de una evaluación distinta de los mismos elementos, ya sea que se quiera enfatizar cómo se atisba lo estable, o cómo se produce la zozobra ante lo desconocido; ya sea que se subraye el Platón optimista que vislumbra una salida que hace posible salir del estado de perturbación o el Platón oscuro que se solaza describiendo el momento de aturdimiento y las dificultades del camino.

Avancemos hacia la revisión de otro pasaje importante de *República,* recordando que, como vimos, en *Fedón* Platón sostiene que es necesario que la Forma de lo Igual anteceda nuestra experiencia de lo igual por el hecho de que las cosas iguales nos parecen defectuosas en relación con lo Igual mismo. Uno de los ejemplos que ofrece Platón, como vimos, es el de la semejanza entre Simias y el retrato de Simias (74a). Este ejemplo nos interesa particularmente ya que conecta el problema de la *anámnesis* con el problema del original y la copia, en el marco del cual aparecerá en *República* y en *Sofista* en problema del simulacro, tema al que nos referiremos en el capítulo 4. Según Bedu-Addo, en su desarrollo de la argumentación en favor del estatus superior de lo igual en sí en relación con las cosas iguales que nos muestra la experiencia sensorial, Platón tiene en mente el desarrollo de *República* VI-VII en torno al problema de las Formas y sus imágenes, en los conocidos pasajes de los símiles. Pero además, sostiene que el problema de las Formas y sus imágenes, así como el de los procesos cognitivos que les corresponden, debe ser interpretado en función de la diferencia entre el estado onírico y el estado de vigilia. La habilidad de reconocer la Igualdad,

afirma, nos recuerda a la habilidad de reconocer la similaridad entre una imagen y su original (1991: 30).

Para argumentar esto alude a lo afirmado por Platón en un pasaje de *República*, a saber, que el que conoce las cosas bellas pero no conoce las Formas vive como dormido. Platón describe el sueño como

> suponer que lo semejante a algo no es semejante sino a la cosa misma a la cual se parece (476c).

Quien confunde las cosas que participan de la Forma con la Forma misma está como dormido. Asimismo, describe el carácter inferior de la *diánoia* en relación con la *nóe̱sis* que Platón presenta en el símil de la línea, que nosotros habremos de analizar en el Capítulo 4, en términos de la misma metáfora. La geometría, cuyo saber es el de la *diánoia* sueña con lo que es y es imposible que lo vea despierta. La razón de ello es que no puede dar cuenta de los supuestos de los que parte, ni los cuestiona (533c).

Dado que en 534c Platón describe el estado gnoseológico de la opinión como un estado onírico, sobre esta base Bedu-Addo sostiene que esta metáfora está detrás de la división de los procesos cognitivos íntegros de la alegoría de la línea. Por un lado, la *dóxa* es la cara onírica de la *epistéme,* y dentro de los dos segmentos mayores, la *eikasía,* que tiene por correlato a las sombras y los simulacros de las cosas sensibles, corresponde a un estado onírico, mientras que la *pístis* que tiene por objeto a las cosas sensibles mismas corresponde a un estado de vigilia. Es por ello que lo mismo se aplica a la diferencia entre la *diánoia* y la *nóe̱sis,* en tanto la *diánoia* opera con las imágenes de las Formas y corresponde así a un sueño en comparación con la *nóe̱sis*.

Esta interpretación se basa en la afirmación de que soñar es suponer que lo semejante a algo no es semejante sino a la cosa misma a la cual se parece (476c) para indicar que lo fundamental del sueño es la incapacidad de reconocer la similaridad, igualdad y diferencia respecto de las Formas en el caso de la *diánoia* y respecto de las cosas sensibles en el caso de la *eikasía.* Es decir, es la incapacidad de reconocer la similaridad, identidad y diferencia de la imagen respecto del original. Si las Formas son lo real, su versión depreciada son los objetos de la *pístis*, que a su vez tienen una versión de reflejo con pérdida de realidad en los objetos de la *eikasía*, que son entonces “imágenes de las imágenes de las Formas” y dependen igualmente de ellas en el plano ontológico (1991: 40-41).

Los sentidos cumplen, entonces, una función fundamental en el planteo de la línea,

que describe un proceso gradual que comienza con la *eikasía* y culmina con la *nóēsis* y esto le permite a Bedu-Addo enfatizar el papel de los sentidos y sostener que sólo después de haber adquirido la habilidad de reconocer la similitud, la identidad y la diferencia en el ámbito de lo sensorial podemos embarcarnos en la educación que lleva a la reminiscencia de las Formas, a las que está orientado el segmento superior con sus formas de *diánoia* y *nóesis*. De este modo se puede entender que cuando Platón dice en 510b-511a que cuando en la primera la mente se vale de las cosas que antes eran imitadas, es decir de los objetos del plano sensible, como imágenes y opera mediante hipótesis, estaría diciendo lo mismo que plantea en *Fedón* en el pasaje de 75e cuando menciona el uso de los sentidos, dado que la mención explícita de los objetos de la *pístis* pone el comercio con lo sensorial como condición de posibilidad del ejercicio de la *diánoia*.[79]

Podríamos agregar que esto da cuenta de la diferencia entre el plano de la creencia, que pertenece al ámbito de la *dóxa*, y del tipo de conocimiento que se despliega en la *diánoia* y corresponde a lo que podemos caracterizar como conocimiento técnico, entendiendo por ello el que constituye en contenido de las diversas *tékhnai*. Si seguimos la interpretación según la cual la matemática es aquí un ejemplo de una esfera más amplia de comportamiento epistemológico,[80] todos estos saberes requieren un manejo de lo sensible al que interpretan de acuerdo con los parámetros que ofrece el acceso al campo eidético de su respectiva técnica. Estrictamente, en la dinámica de la *diánoia* el movil para el despliegue de este tipo de conocimiento es precisamente el dominio de un ámbito que concierne a la relación entre Formas, pero también a su vinculación con lo sensible y puede decirse que en este caso, dado que la aplicación de los conocimientos para el provecho humano en un terreno determinado está en primer plano, el incentivo para el avance de la técnica está cifrado en el plano sensible.

Por otra parte, en el concierto de pasajes que señalan la importancia de los sentidos y el papel fundamental que tienen para el conocimiento como *anámnesis* y, por lo tanto para el conocimiento en general, se cuenta el pasaje de *Teeteto*, 186b ss. En este diálogo Sócrates arguye, contra del supuesto del movilismo absoluto, que si éste es aceptado, no se puede eludir el compromiso de admitir que nada es predicable de ninguna cosa, puesto que ninguna propiedad permanece. Ni siquiera podríamos darle un nombre a cosa alguna, puesto que

> en el momento de pronunciarlo, ella se escabulliría, al estar inmersa en flujo (182d).

79 Véase Bedu-Addo (1991:53).
80 Sobre esta línea de lectura, véase M. Divenosa - C. Mársico (2011: *ad loc.*).

El uso mismo del lenguaje, para hablar del mundo, requiere algún tipo de estabilidad. Es por eso que Sócrates introduce una serie de conceptos (*tà koiná*) en el último argumento que esgrime contra la ecuación de percepción y conocimiento, que permanecen a través del cambio. En este argumento, introduce la mente (o alma) como aquello que verdaderamente aprehende lo que los sentidos le transmiten en calidad de instrumentos. La mente, a diferencia de los sentidos, aprehende conceptos tales como la "existencia", la "diferencia", la "semejanza", el "uno", el "dos", entre otros. Éstos son objeto, no de las percepciones, sino de las reflexiones que acerca de ellos hacemos, y, a diferencia de los objetos de la percepción, estos conceptos se sustraen al movimiento. De este modo, Sócrates lleva la cuestión a otro nivel de discusión. El conocimiento versa acerca de lo que se sustrae al cambio, de lo estable, y lo estable es existente (*ousía*):

> SÓC. - Deténte un momento, ¿[el alma] tendrá sensación de la dureza de los que es duro a través del tacto y, del mismo modo, tendrá sensación de la blandura de lo que es blando?
> TEET. - Si.
> SÓC. - Pero en cuanto a su ser (*ousía*) y el hecho de que ambas son, la oposición (*enantiótes*) de una y otra, y, a su vez, el ser de esa oposición, el alma misma trata de discernirlos (*kríno*) para nosotros cuando los revisa y compara unos con otros.
> TEET. - Sí, desde luego.
> SÓC. - Por cierto que, desde el momento de su nacimiento, tanto a hombres como a bestias naturalmente se les hace presente la capacidad de sentir todos aquellos estados afectivos (*pathémata*) que a través del cuerpo se extienden hacia su alma. Pero las consideraciones racionales (*analogísmata*) sobre dichos estados afectivos, no sólo en relación con su ser, sino también en relación con su beneficio, sobrevienen a quienes les sobrevienen con dificultad y con el tiempo a través de muchos hechos y un proceso educativo, ¿no?
> TEET. - Completamente de acuerdo.
> SÓC. - Ahora bien, ¿es posible que alcance la verdad [de algo], aquel que no alcanza el ser (*ousía*) [de ese algo]?
> TEET. - Es imposible.
> SÓC.. - Pero, si uno no alcanza la verdad acerca de algo, ¿lo sabrá?
> TEET. - Sócrates ¿cómo podría saberlo?
> S_ÓC. - Por lo tanto, el saber no reside en los estados afectivos (*pathémata*), sino en la evaluación racional (*episteme*) que hagamos de ellos. Pues, según parece, es posible captar el ser y la verdad (*ousía kaì alétheia*) en este dominio, pero en aquel es imposible. (186 b-e)

Lo estable es aprehendido por la mente y no por el cuerpo; es producto de los juicios

que ésta elabora acerca de las percepciones. El conocimiento es, en principio, imposible si la verdad y la estabilidad son condiciones de su posibilidad. Alcanzar la verdad acerca de algo es alcanzar su ser (*ousía*), pero éste no es objeto de las afecciones, sino de las reflexiones que hagamos sobre ellas. Según Boeri, el juicio reflexivo sobre el material sensible implica hacer una traducción de las afecciones al plano lingüístico,[81] de modo tal que la traducción al plano lingüístico tiene por resultado el mostrar el carácter unificado de las afecciones.

Esto nos remite a un pasaje anterior del diálogo que ya mencionamos a propósito de la interpretación antisténica de las Formas. Como vimos, en *Teet. 1*82a-b,[82] Platón afirma que, si bien los cuerpos cualificados pueden poseer mezclas de cualidades y poseer incluso cualidades opuestas, las cualidades mismas no sufren alteración. Para ello distingue entre la cualidad y lo cualificado, la calentura (*thermótēs*) y lo caliente (*thermón*), la blancura (*leukótes*) y lo blanco (*leukón*). A lo cualificado (*poión*) opone el neologismo *poiótēs*, en tanto no está testimoniada antes de este uso.[83] La noción de *poiótēs* designa la ausencia de fijeza que Platón reclama de la percepción y de su objeto, la misma estabilidad que representan las Formas.

Si bien el *Teeteto* no contiene mención alguna a la teoría de las Formas,[84] es de interés para nuestro análisis el lugar semántico habilitado por este neologismo platónico que abre el juego para la referencia a *tà koiná,* los elementos comunes. La *poiótēs* remite a la cualidad en tanto que pura, es decir, expresa el deseo de identificar en el plano del devenir aquello estable como "lo que no es sino x". Sólo la blancura es blanca y no es sino blanca. Brancacci encuentra en este pasaje un juego intertextual que nos remite a la obra de Antístenes. La interpretación antisténica de las Formas platónicas puede sernos de utilidad en nuestro

81 Sobre este punto, véase Boeri (2006: n. 206).

82 Véase el apartado 2.2.

83 Brancacci, 1993: 34.

84 El por qué de esta omisión ha sido motivo de controversia entre los especialistas; existen, *grosso modo*, dos hipótesis interpretativas, una sostiene que Platón abandona las Formas en los diálogos tardíos y, la otra, que aunque hay una autocrítica de Platón, ésta deriva en un cambio en la manera de concebirlas. Según la segunda hipótesis, la omisión de las Formas en el *Teeteto* es entendida como estratégica. Esta hipótesis es la que defienden Mié (2004a), Miller (1992) y Fine (1979), entre otros. El cambio radicaría, salvando las diferencias entre los autores, según esta línea de interpretaciones, en que Platón comienza a elaborar la noción de simpleza, que es esencial a la noción de Forma platónica, en un sentido lógico. Que la omisión de las Formas en el diálogo sea estratégica implica que Platón conocía la salida a las aporías que se presentan a causa de esta omisión y la indica de manera entreverada en el diálogo. Existe otra hipótesis, vinculada con la discusión acerca de la ubicación cronológica del diálogo, que sostiene que el *Teeteto* es un diálogo del período de la juventud de Platón, un diálogo socrático, y por eso no menciona la Teoría de las Formas. La mejor defensa de esta hipótesis la expone Popper. Véase sobre este punto la síntesis de Guthrie (1992: 74) y K. Popper (1966).

análisis de la posición deleuziana en virtud de su lectura de las mismas en términos de *poiótes,* es decir como cualidades hipostasiadas, deflacionándolas ontológicamente. Como hemos sugerido, la crítica antisténica a las Formas va en la misma línea que la deleuziana en el sentido de que repara sobre la incapacidad del concepto para funcionar como fundamento del conocer y del nombrar debido a su *status* de incorporal.[85]

Si seguimos, entonces, esta red de relaciones que conecta varios diálogos, tanto en su desarrollo del *Fedón,* como en el de la alegoría de la línea y la caverna de *República,* Platón tiene en mente la visión de la experiencia sensorial sostenida en este pasaje. El paralelo con *República* ya había sido destacado por Cherniss, quien sostiene que en este pasaje Platón está tratando de probar que la percepción implica necesariamente entidades que no se reducen a fenómenos puramente perceptuales, y sin embargo, al igual que en *Rep.* 524a-d, los sentidos son el estímulo de esta actividad del pensamiento. En este sentido, lo real, entendido como ousía, no es un objeto de percepción, sino un objeto de pensamiento, de modo tal que la sensación es un estímulo para esta última modalidad.[86]

En tren de notar algunas disidencias en este conjunto, cabe destacar que la relación de semejanza entre Simias y su retrato desplegada en *Fedón* presenta algunas diferencias con la concepción de las Formas de lo Grande y lo Pequeño de *República* y con el de las Formas interpretadas como *poiótes* de *Teeteto*, de manera que no se debe buscar una completa identidad de planteos, dado que las alusiones a este tema advienen en contextos distintos y con objetivos también distintos que justifican ciertas variaciones. Siguiendo la interpretación de Bedu-Addo, quien no ha salido del olvido representado por el estado de ensoñación, estaría en una situación semejante al de aquél o aquella que no sabe que el retrato se Simias no es Simias mismo sino su imagen, lo cual nos interesa dado que sugiere que se traslada el problema de la Forma de lo Igual al problema del original y la copia. Es un punto que cabe tener en cuenta cuando en el capitulo siguiente, dedicado al modelo platónico de la visión, podamos evocar el ejemplo de Simias y su retrato y su relación con el problema de las Formas entendidas como paradigmas. Lo que aquí nos interesa subrayar es la importancia que en los tres contextos se le otorga a la experiencia sensible, sin opacar la función de la intelección, sino más bien operando como su incentivo.

Esto refuerza la vinculación con la perspectiva deleuziana, donde, como dijimos, los sentidos funcionan como génesis del pensamiento. Sin embargo, mientras que en la línea argumental que hemos relevado Platón les asigna sin ambages un rol positivo, para Deleuze

---

85 Véase capítulo 2.2.
86 H. Cherniss (1957: 244, n. 71).

esto no es necesariamente así. Por el contrario, cree que Platón traiciona con la reminiscencia (entendida en su variante filosófica) el rol de génesis del pensamiento que les asigna en otros diálogos, específicamente, en *Rep.* 523 ss., como hemos visto en el ejemplo del dedo. Se distingue, entonces, entre el ámbito que invita e instiga el pensamiento y el que no lo hace, de modo tal que así como el reconocimiento de entidades, una vez que se constata, es directo y ajeno a toda duda, la valoración de los rasgos asociados en los períodos de juventud y madurez con las Formas presentan problemas intrínsecos que llevan a la reflexión. Los sentidos son en todos los casos la base, y mientras en algunos casos bastan, en otros son la puerta de entrada a la dimensión teorética. Precisamente por esto Deleuze ve en el planteo de la reminiscencia una contradicción profunda en el pensamiento platónico que, al recurrir a las Formas como claves últimas de intelección del mundo circundante, traiciona el papel que antes asigna a los sentidos. El pasaje de la reminiscencia sería incompatible con el pasaje sobre el dedo de *República*.

Esta lectura abona la interpretación deleuziana si pensamos que el estado onírico, en tanto no hay allí reminiscencia, es la expresión del olvido. El plano en el que la reminiscencia está ausente, ya sea que lo caractericemos como sueño o como olvido, representa el negativo del pensamiento. En tanto dormida, en tanto olvidada del conocimiento, no atino a reconocer que estas imágenes que poseo no son la cosa real. La metáfora del sueño hace aún más explícita la división entre los dos ámbitos del pensamiento: el ónirico, el de las imágenes, ya sean simulacros como en el caso de la *eikasía*, ya sean los íconos de la *diánoia;* y el trascendente, el de lo real, ya sean las cosas sensibles en el caso de la *pístis,* o el de las Formas, en el caso de la *nóe̱sis.*

Volviendo entonces a la hipótesis de Deleuze de que la reminiscencia —entendida en su variante filosófica— funciona como un arrepentimiento, esta interpretación del rol de la experiencia sensorial, reafirma la hipótesis. Puesto que por un lado es la movilidad de lo sensible así como de las afecciones lo que suscita el pensamiento, pero el objetivo del examen así suscitado tiende a negar dicha movilidad. El punto en el que la interpretación deleuziana se aparta de las anteriormente expuestas es en que desde su perspectiva, la estabilidad que aporta la Forma no está en su carácter general o común (*tà koiná*), sino en su carácter de pureza.

La diferencia es que para Bedu-Addo, esta es la fase inicial de un proceso que, llevado hasta el final, culmina en el conocimiento de las Formas. En cambio, según la interpretación de Deleuze, esta división así planteada esconde una partición más profunda que fragmenta inexorablemente el plano de lo cognoscible. Ésta es la que emerge de la doble

división efectuada en el plano mismo de las imágenes que son el correlato de la *diánoia* y las imágenes que son el correlato de la *eikasía*. El estado onírico tiene una sección que pertenece al plano de la *ousía*, es decir, de lo verdadero y otra que pertenece al plano del devenir, de lo falso: los íconos (*eíkones*) de la diánoia *vs*. los simulacros (*phantásmata*) de la *eikasía.* Es esta división la que le interesa invertir a Deleuze, como veremos en el capítulo 5.

3.5. Las Formas platónicas

Detengámonos ahora en la novedad del planteo de la reminiscencia en *Fedón*, que coincide con la noción platónica por antonomasia, las teoría de las Ideas o teoría de las Formas. Platón explica la realidad por medio de las Formas. Sin embargo, nunca definió de manera precisa este concepto que presenta importantes dificultades a la interpretación. En primer lugar, Forma traduce generalmente a *eîdos* o *idéa* pero en muchos casos estos términos están utilizados en su significación banal y corriente. Por otro lado, la noción de Forma está representada frecuentemente por fórmulas que dejan de lado estos dos términos, como "lo que es en sí y para sí", "lo x en sí mismo", "lo x en sí", "la *ousía* de x" o "lo que es realmente x". También es una dificultad la vastedad del ámbito al que se aplican las Formas, ya que pueden referir a virtudes morales, a cualidades, a relaciones y en algunos pasajes incluso a artefactos. Estas diferencias tienden a ser resueltas por algunos comentadores en vistas a la evolución del pensamiento de Platón. A la amplitud del campo que abarcan las Formas se le añade una dificultad ulterior que es el carácter no sistemático de la obra platónica. Vayamos recorriendo estos puntos de modo progresivo, a los efectos de crear un panorama general que ofrezca una caracterización de las Formas que nos sirva en lo que sigue como referencia para la comprensión de la posición de Platón y de su diálogo con Deleuze.

Comencemos por la organización del *Corpus*. Aún si consideráramos la filosofía platónica como una unidad doctrinal, es innegable que cada diálogo se configura como independiente lo que hace que Platón sostenga ideas filosóficas no sólo distintas sino a veces contradictorias. Es usual asumir que la teoría de las Formas sufre cambios marcados a lo largo de la producción platónica. En la lectura más tradicional, el joven Platón, imbuido de una posición más cercana a la socrática, concibe las Formas a la manera de universales. Esto caracteriza el período temprano en el que suelen agruparse los llamados "diálogos socráticos"

que tienen a Sócrates como interlocutor principal y presentan finales aporéticos. Posteriormente, especialmente en el período de madurez, las Formas cobran una dimensión ontológica marcada que lleva a ciertos desequilibrios en el sistema que obligan a su revisión en los complejos y oscilantes textos de vejez. El período de vejez se caracterizaría entonces por un desarrollo más profundo de problemas filosóficos de mayor complejidad, además de contener la autocrítica platónica y la consecuente revisión de la teoría de las Ideas.

Jacob Howland ha advertido sobre los problemas que presenta esta lectura estándar que observa los resultados de las investigaciones cronológicas como claves para la lectura de los textos platónicos, ya sea porque supone que hay un cambio en los conceptos platónicos centrales que implica una maduración (la tesis de la evolución del pensamiento platónico) o porque supone que los diálogos tardíos se basan en los desarrollos de los diálogos anteriores. Dos supuestos se esconden tras esta lectura, que los diálogos contienen una enseñanza filosófica y que ésta cambia con el tiempo. Este es un prejuicio de los estudios actuales que tiene su origen en una serie de principios decimonónicos, a saber, que Platón escribió diálogos completos, uno después de otro, a lo largo de de su carrera filosófica y que por lo tanto éstos reflejan distintas etapas en su pensamiento, lo cual haría posible distinguir entre los primeros y los últimos diálogos. En esta visión se asume, en relación con el primer supuesto, que los escritos platónicos son significativos en tanto proveen respuestas a las preguntas filosóficas que ofrecen argumentos en favor de determinada posición. Si a esto le añadimos el segundo supuesto, entonces es clara la necesidad de una cronología precisa (1991: 189-91).

Pero cualquier intento de determinar la datación de los diálogos se basa, según Howland, necesariamente en interpretaciones arbitrarias de la evidencia histórica y de la relevancia de los datos extraídos de los diálogos. Por otro lado, las distinciones cronológicas aplicadas ostensivamente a los diálogos requieren suposiciones que son paradójicas e incongruentes con los diálogos mismos. Un ejemplo es el de Charles Kahn quien, basándose en consideraciones filosóficas, propone leer los diálogos de manera proléptica, es decir, considera los diálogos tempranos como una preparación para los lectores que tiene el objetivo de hacer comprensibles las doctrinas de los diálogos medios (1981: 305-320). Sin embargo, afirma Howland, la secuencia proléptica se basa ella misma en una cronología, por lo que no puede constituir un argumento para establecer una cronología sin caer en la circularidad (1991:205).

Griswold, en cambio, sostiene que cada diálogo está abierto a todos los demás en el conjunto de la obra platónica aunque desde su propia perspectiva (1990: 257). La posición de

Howland es más cercana a la de Griswold. Sostiene que no debe asumirse que las preguntas que se suscitan en un diálogo se responderán en otro y les atribuye una función más bien aporética y de provocación que apela al lector y que deben ser completados por él o ella. Así se afirma que los diálogos platónicos son como unidades vivientes, de una belleza seductora, cuyo significado no puede ser capturado y fijado sin así fragmentarlos y distorsionarlos (1991: 189-91)

La disputa acerca de la cronología de los diálogos platónicos llegó a un relativo acuerdo después del desarrollo del método estilométrico que determina los períodos en los que fueron escritos los diálogos a partir del estudio del uso o la evasión de ciertas partículas y expresiones. El supuesto que subyace a este análisis es que el estilo platónico fue evolucionando a medida que maduraba y que esto puede rastrearse en los cambios, ya sea conscientes o inconscientes, que se dan en el léxico. Estos cambios permitirían entonces, determinar en qué etapa de la vida de Platón fueron escritos los distintos diálogos. Howland es reticente también a las investigaciones estilométricas debido a que éste método no cumple con dos requisitos fundamentales. Para que el método sea válido debe ser posible, por un lado, establecer una referencia cronológica independiente respecto a la cual la información estilística debe ser evaluada y, por otro, debe ser posible aislar elementos que sean independientes del contexto, porque los que dependen del contexto pueden reflejar las demandas estilísticas de un texto particular en lugar de patrones de largo plazo en la evolución estilísitca. Se trata de la misma línea continuada en los estudios de Ledger (1989) y Brandwood (1990).

Esta línea evolutivista encontró espacios de sospecha y crítica en trabajos que comprenden que este tipo de enfoques secciona internamente el Corpus de un modo que impide su visión general y obstruye perspectivas de conjunto. Las exploraciones de H. Thesleff, que revisaron en profundidad varias temáticas tradicionales afectadas por la cronología y propusieron hipótesis sumamente revitalizares (Thesleff, 1982 y 1989), se complementan con los estudios de G. Press (1993), D. Nails (1995), J. Howland (1991) y R. Illarraga (2009), abriendo una práctica mucho más libre de conexión entre pasajes de diferentes épocas.

En lo que sigue, nosotros oscilaremos entre textos del período medio y el de vejez, aclarando ciertos elementos conceptuales relevantes, pero operando sobre la idea de líneas de continuidad que atraviesan los períodos y confieren una cierta identidad al pensamiento platónico, que de otro modo no sería más que un conjunto de piezas sueltas donde las insistencias e iteraciones no significarían nada sino parecidos ocasionales.

En cuanto a los términos que Platón usa para referir a las Formas, puntualicemos que son generalmente dos, *eîdos* e *idéa*.[87] Ambos derivan del aoristo polirrizo del verbo *horáo* que significa "ver" y remiten al campo semántico de la apariencia visual (forma, figura, aspecto, especie). Si bien suele hablarse tanto de Formas (Rogers, 1936, Crombie, 1962; Dancy, 2004; Mie, 2004b; Boeri, 2012) cuanto de Ideas (Brochard, 1907; Ross, 1951; Grube, 1970; Natorp, 1999, Mie, 2004a) platónicas, estos términos son tomados, en general, de manera intercambiable. No obstante, en un estudio reciente, Francis Lacroix sostiene que existe una diferencia de matiz entre estos términos. Basándose en la historia del uso de los términos en la literatura griega, Lacroix afirma que *eîdos* tiene en Homero una connotación positiva de belleza que se conserva hasta Platón. Además sostiene que este término presenta, en los escritos de Hipócrates y Heródoto una evolución hacia una connotación más técnica de carácter más abstracto, cercana a la de *génos* (género), y que le da un sentido de esquema. El término *idéa,* en cambio, no es tan frecuente en la literatura griega (no aparece en Homero) ni en la obra platónica y si bien tiene, según concluye Lacroix, el mismo sentido que *eîdos,* conlleva un aspecto más intelectivo en tanto se presenta usualmente como objeto directo de verbos que indican pensamiento (2014, pp. 25-28).

Lacroix sostiene que en los diálogos de vejez, Platón utiliza el término *eîdos* para significar aquello que hace que una cosa sea lo que es y que pueda ser nombrada de determinada manera, mientras que usa *idéa* para designar el resultado de la acción del *eîdos* (2014, p. 29). Algo parecido afirma Néstor Cordero, quien sostiene que *eîdos* representa —más generalmente que *idéa*— la noción de Forma (2001, p.323). David Ross, sostiene que el Platón del período temprano usa ambos términos en su sentido original de "forma visible", a menudo en sentido no técnico y sólo a veces en sentido el técnico de Idea o clase; mientras que el Platón del período medio, o al menos desde el *Fedón*, el sentido de clase es el sentido más común de *eîdos* (1951, pp. 15-6).

Estas discusiones no abarcan la totalidad del problema, ya que Platón se refiere habitualmente a estas entidades realmente reales no mediante estos dos términos -eîdos o idéa- sino con perífrasis que refieren a su mismidad, del tipo de "lo justo mismo" (*tò dikaion autó*) o "lo bello mismo" (*tò kalón autó*) o fórmulas similares que indican más bien que no hay una categorización estandarizada en el modo de referencia al plano eidético, sino una sugerencia de estas realidades y un esfuerzo por encontrar los modos lingüísticos de aludirlas.

87 Como advierte Ross, Platón también se refiere a veces a las Formas mediante los términos *ousía* y *phúsis*, en el *Sofista* usa el término *génos* y *hénas* y *mónas* en *Filebo* (1951, pp. 15-6). Asimismo, usa expresiones como "lo X en sí mismo", "lo X en sí", "lo que es realmente X".

En este contexto, hemos optado en general por el término "Forma" porque, como veremos, si bien Deleuze utiliza el término Idea, se ocupa del concepto en tanto *eîdos* ya que su preocupación principal es la de la Forma en tanto fundamento separado de aquello que funda, es decir, en su carácter trascendente, propio del lugar que éstas ocupan en los diálogos de los períodos de madurez y vejez.

Avancemos en una caracterización sumaria de los rasgos principales de las Formas, mirando desde la perspectiva de Aristóteles, en su intento por resumir en pocas líneas la posición platónica:

> Desde joven, Platón, que trabó amistad en primer término con Crátilo y que estuvo al tanto de las opiniones de Heráclito (...) siguió manteniendo esta doctrina durante mucho tiempo después. Por lo demás, Sócrates, al ocuparse de lo moral y desentendiéndose de la naturaleza en su conjunto, buscó en ese campo lo universal, siendo el primero en prestar atención a las definiciones. Platón adoptó su modo de pensar, pero entendiendo que la definición no debe referirse a lo sensible sino a otro tipo de realidad; en efecto, es imposible que haya definición común de una cosa sensible, pues ésta siempre está en continuo cambio. Llamó Ideas a tales entidades, sosteniendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero reciben su nombre de ellas, pues la pluralidad de las cosas que llevan el mismo nombre que las Formas existen por participación de ellas. (Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987a29-b 18)

Esta síntesis coloca la posición de Platón en el plexo de la tradición previa, de un modo que asocia los rasgos de su sistema con la adopción de desarrollos de la línea heraclítea. Estrictamente, es posible asociar la posición de Heráclito con la de Platón, dado que el primero, en el mismo movimiento que lo aúna a Parménides, pasó a la posteridad como responsable de la instauración primera del problema de la verdad y de la propuesta de pensarla en términos de adecuación del pensamiento a lo real. Si pensamos en Heráclito como el primer adecuacionista, en tanto postula un mundo de multiplicidad y cambio permanente unificado estructuralmente por un orden aludido en la noción de *lógos*, es claro que Platón puede reclamar un lazo con esta posición. En estas coordenadas, sin embargo, la mención de Crátilo, a quien Aristóteles considera un movilista radical, señala que el pensamiento de Heráclito, según la reducción que ya había impuesto Platón, no está pensada en el modo en que habitualmente accedemos a su doctrina a partir del estudio filológico, sino como una descripción de lo real en términos de flujo sin ningún elemento de orden interno, es decir como una descripción de la inestabilidad del entorno sin regencia del *lógos*.

En este sentido, de esta línea Platón habría tomado los rasgos para el plano sensible, mientras los del plano inteligible devendrían de su interpretación de la práctica socrática como búsqueda de definiciones, de manera que donde Sócrates se preguntaba por la definición de elementos del plano axiológico, guiado por una preocupación primariamente moral, Platón dispone una proyección ontológica que hace de nociones universales entidades estables que son causa de las entidades corruptibles y mudables del plano sensible y operan como garantía del conocimiento.

Como afirma la parte final del testimonio de Aristóteles, estas entidades están separadas de lo sensible, lo cual garantiza que no sean afectadas por el cambio, pero establecen con el plano sensible un lazo férreo que está dado por la participación. Esta noción es altamente ambigua y Aristóteles mismo se queja con acritud unas líneas más abajo de que no se avanzó en un esclarecimiento de la noción y en otros lugares afirma que se trata de una postulación hundida en la metáfora, que en realidad no explica nada. Más allá del problema de la participación, del cual Platón estaba claramente conciente, según veremos enseguida, cabe notar aquí un aspecto que resulta interesante para nuestro recorrido, y está cifrado en la caracterización final según la cual "las cosas sensibles (…) reciben su nombre de ellas [sc. las Formas], pues la pluralidad de las cosas que llevan el mismo nombre que las Formas existen por participación de ellas". Aquí se afirma que existe entre las Formas y las cosas una correspondencia que se manifiesta en la comunidad del nombre, lo cual sanciona una adecuación básica entre ontología y lenguaje, que oficiaría de garantía de aprehensibilidad.

Nos interesa detenernos en este punto, dado que la descripción de Aristóteles está hecha en términos que acercan la propuesta platónica al sistema de Antístenes que hemos descripto en el Capítulo 2. Las diferencias se notan con claridad, dado que Antístenes no acepta entidades separadas que confieran existencia por participación, pero no es menor notar que en algún sentido el lenguaje ocupa en el esquema antiestético el espacio que ocupan las Formas en el platónico, de modo que en ambos casos queda establecido un plano que permite el acceso y la comprensión del mundo circundante. Podría decirse que en las dos propuestas el conocimiento se da mediante un rodeo o la apelación a una representación. Desde la perspectiva de Aristóteles, la inversión de Antístenes parece mucho menos marcada y la apuesta platónica de proyección del criterio en otro plano mucho menos distante de la estrategia del materialismo.

Cabe enfatizar este punto dado que el sistema de Antístenes pasa a menudo como un logro de economía, frente al gravoso y pesado constructo platónico y su necesidad de admitir entidades invisibles, eternas y perfectas, tan lejos de la experiencia usual. Visto en términos

estructurales, sin embargo, como aquí hace Aristóteles, el esquema básico no es radicalmente distinto, lo cual puede ser una clave interesante para explorar el debatido problema de los puntos que unen las distintas vertientes del socratismo. En efecto, desde esta perspectiva, es cierto que el idealismo platónico, el materialismo antisténico, el hedonismo cirenaico y la erística megárica son sistemas enormemente distintos que cuesta remitir a un inspirador único y mucho más explicar en términos de puntos de contacto. Las síntesis estructurales del tipo que hemos visto en la comparación entre Platón y Antístenes probablemente abra un camino en ese sentido. No es el rumbo que seguimos ahora, de modo que nos limitamos aquí a sugerir la plausibilidad de una exploración de este tipo.

Volvamos a la caracterización general de las Formas. En sus primeras manifestaciones Platón no despliega sus valores ontológicos, sino que aparece en superficie lo que vimos en Aristóteles caracterizado como búsqueda de la definición, bajo la pregunta "qué es x", orientada usualmente a valores, como lo sagrado en el *Eutifrón*, la valentía en el *Laques*, etc. Esta búsqueda, lejos del logicismo, está comprometida con un presupuesto intelectualista según el cual para ejercer plenamente una virtud se debe saber qué es, dado que es el único modo de asegurar la permanencia de su ejercicio. En efecto, un hombre puede pasar por virtuoso porque por circunstancias favorables o una suerte de azar suele dar con las modalidades adecuadas, pero fuera de estas circunstancias nada asegura que ese sujeto pueda persistir en la virtud si no sabe qué es, dado que no tiene los elementos para elegirla de modo sistemático. La búsqueda de definiciones funciona como una vía de estabilidad para la práctica. Esto es claro si tomamos el ejemplo que se despliega en Eutifrón, donde Sócrates pregunta al sacerdote:

> ¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío? (*Eut*., 5d-e)

En esta aproximación se plantea una unidad que subyace a las múltiples acciones con rasgos de mismidad que confiere el carácter de tal a la acción que se es definida por este rasgo. Es por conocer este universal o rasgo común que se justifica y legitima una elección puntual. Recordemos que Sócrates invita a Eutifrón a que justifique la razón por la cual es pío o sagrado denunciar a su padre por el delito de homicidio de un esclavo. Si Eutifrón, como sucederá en el diálogo, no puede decir qué es lo *hósion*, su acción no está justificada. Esta es la razón por la cual se enfatiza aquí también el carácter negativo, la impiedad, dado que es

eso lo que Eutifrón dijo haber diagnosticado en la conducta de su padre.

Eutifrón fracasa una y otra vez en la respuesta, cayendo repetidamente en la enumeración de acciones puntuales que caen dentro de la categoría de lo pío o sagrado, pero no logra ni por cerca alcanzar una definición. El personaje de Sócrates insiste en el cuestionamiento, con lo cual aporta numerosos rasgos del tipo de respuesta que busca:

> Sóc.- ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas?
> EUT.- Sí.
> Sóc.- Exponme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, digo que no es pío. (*Eut.*, 6d-e)

De esta caracterización, que muestra buena parte del léxico de las Formas del período medio, como idea o *parádeigma*, es importante notar que además del rasgo de unicidad e identidad que ya hemos visto, aquí se afirma que la captación del universal es condición de posibilidad de la identificación de particulares: es por captar el universal que se lo puede usar como medida para decidir sobre casos determinados. Notemos que el innatismo y anti-empirismo que aparece tematizado en la teoría de la reminiscencia ya está preanunciado de manera bastante explícita en los primeros formatos de los diálogos de juventud.

Entre los rasgos que rodean directamente los pasajes sobre la reminiscencia que hemos visto, en *Fedón* las Formas son caracterizadas con bastante cuidado, aunque claramente no de modo sistemático. En 65d se habla de lo Justo en sí, en asociación con la expresión bastante usual *autò kath' autó*, "en sí y por sí", como *autò tò díkaion*. La insistencia en la mismidad y pureza de la Forma contrasta con las situaciones que portan este rasgo pero lo manifiestan de modo contaminado y defectuoso. Son copias del modelo perfecto inaccesible a los sentidos que, como vimos, sirve para medir y reconocer elementos en lo sensible. En 66a se afirma que quien capta mejor lo real

> sería aquel que, sirviéndose del pensamiento en sí mismo, por sí mismo e incontaminado intentará dar caza a cada una de las cosas reales, cada una en sí misma, por sí misma e incontaminada desembarazándose al máximo de los ojos y de los oídos y, puede decirse, del cuerpo entero, en tanto éste perturba y no permite al alma poseer verdad y sabiduría, mientras está asociada con él. ¿No sería éste, si es que se da el caso, Simias, quien alcanzaría lo real?

(66a)

El punto fundamental aquí es que lo real debe ser “cazado”, no está a la mano sino que requiere esfuerzo y cierta estrategia necesaria para que la presa no escape. Esta estrategia radica primariamente en activar el tipo de pensamiento que está en condiciones de captar lo real. Así como para cazar cierta presa se requieren ciertas armas y tácticas, así también para acceder a lo real entendido como mismidad invisible e inteligible es preciso desplegar un pensamiento que se desembarace de los elementos disruptores de los sentidos. Ya hemos visto que la función que éstos cumplen en la activación del conocimiento como reminiscencia es compleja y debatida. En todo caso, sí parece claro que su disposición debe ser el producto de la “adaptación para la caza”, de modo tal que si los sentidos se mantienen dentro del esquema epistemológico será redefiniéndolo como un elemento en vistas de la aprehensión de lo real y apartándolos, por tanto, de la función que cumplen en la disposición del sentido común.

Detengámonos ahora en un punto álgido, que tiene que ver con la pregunta sobre de qué hay Formas. En efecto, como dijimos, el concepto de Forma presenta ambigüedad también debido a la extensión de lo que las Formas abarcan. Éstas pueden referir a virtudes morales, como la valentía en el *Laques* o la piedad o lo sagrado en el *Eutifrón,* a relaciones como la igualdad (*Fed.* 74c), propiedades o cualidades, como el grandor o la pequeñez (*Fed*. 100 e), a clases o conceptos, como el placer en el *Filebo* o el amor en el *Fedro*; e incluso a artefactos como la cama de *República*, X.596a y ss. y la lanzadera de *Cratilo,* 388a y ss. Los problemas que se presentan a la vasta extensión de las Formas son expuestos por el propio Platón en el *Parménides.* En este diálogo, considerado como un diálogo que, junto con el *Teeteto* refleja una transición entre la epistemología del período medio y la del período de vejez, sino directamente, según las variantes de cronología, directamente la de vejez, Platón presenta una serie de objeciones a su propia teoría. Bien puede tratarse de un ejercicio de revisión gestado por las tensiones acumuladas en el desarrollo del sistema, o, como se ha sugerido con buenos argumentos, de un tratamiento que busca plantear y responder las objeciones que otras líneas formularon al platonismo, especialmente desde la línea megárica.[88]

El carácter excesivamente general del conjunto de las Formas es uno de los problemas centrales, así como el que éstas existan separadamente de los particulares sensibles. El

88 Sobre esta interpretación, en la que no ahondaremos aquí, pero abona el clima de variantes antiguas de inversión del platonismo, véase M. Gardella (2015).

personaje de Parménides objeta a un Sócrates todavía muy joven que el hecho de creer en la existencia separada de las Formas lo compromete con posiciones muy objetables. Hay Formas de cosas como la Semejanza, lo Justo, lo Bello, lo Bueno. Pero ¿está dispuesto Sócrates a admitir que hay Formas también de hombre, fuego, agua? Se trata, en efecto, de cosas bien distintas, con un comportamiento también muy distinto, dado que no están sujetas a gradualidad, como las del primer grupo, y están emparentadas con el tipo de entidades que, según hemos visto, como el dedo en *República*, 523d, no incitan a la inteligencia, lo cual parece poco característico de las Formas. La respuesta, precisamente por eso, es dubitativa:

> -Por cierto –contestó-, a propósito de ellas, Parménides, muchas veces me he visto en la dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente.

Podría decirse que el problema no radica en la bajeza de la condición de algunas entidades, sino en el carácter limitado a lo sensible de las mismas. Los problemas que conlleva el considerar a las Formas como separadas no es tan evidente en el caso de los primeros ejemplos, la semejanza, lo justo, lo bello, lo bueno, que remiten a valores y relaciones, pero sí lo es en los casos de las Formas que representan propiedades sensibles como la Forma de hombre, de fuego, de agua. Para remarcar este punto, Parménides presenta a Sócrates como parte del razonamiento, que debería existir también la Forma del barro, de la mugre y del pelo. El tercer grupo, en este sentido, es todavía más controvertido:

> -Y en lo que concierne a cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro, basura y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no?
> -¡De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo. Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo. Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos.

La objeción de Parménides evidencia la multiplicación excesiva de entidades. A la existencia de los hombres particulares debemos añadirle la de la Forma de hombre que existe separadamente, lo mismo con todas las clases de objetos sensibles, el fuego, el agua y aún la

mugre. Pero incluso así no es evidente todavía cuál es el problema, ya que la multiplicación de entidades hace engorroso el concepto, pero no presenta todavía una objeción argumentativa fuerte. La objeción más grande es, según Rickless, que la Forma de barro tendría que ser asimismo barro, al igual que la forma de hombre debería ser en sí misma hombre, en virtud de la condición de autopredicación de las Formas según la cual toda Forma F es ella misma F. Este es un problema que no se presenta a las virtudes morales, pero sí a las propiedades que representa caracteres sensibles (Rickless, 2007, p. 56).

Si bien es un punto atendible y que surge de la proyección general de rasgos, como alternativa que apunta a una cuestión más básica cabe notar que Sócrates descarta como absurdo el que haya Formas del barro, la mugre y el pelo, y propone una especie de límite arbitrario al análisis, justificado en algún sentido porque el interés principal no era ontológico sino que estaba orientado a lo ético. Evidentemente se trata de una consideración que podía hacer el Sócrates personaje de los primeros diálogos platónicos, y conviene mejor al joven Platón, dado que los intereses ontológicos, metafísicos y cosmológicos fueron en aumento en el planteo general del platonismo. Es por ello que la acotación de Parménides que enigmáticamente cierra el tratamiento debe entenderse como un juicio del anciano Platón que sabe hacia dónde irían sus intereses:

> -Claro que aún eres joven, Sócrates –dijo Parménides-, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres. (130d)

Cuando Sócrates, es decir Platón, avance en sus investigaciones comprenderá las razones para ampliar el espectro de entidades respecto de las cuales hay Formas y, de modo más general, se preocupará especialmente por cuestiones ontológicas.

El resto de la primera parte del diálogo, lo que a veces se llama el *Parmenides* I, sugiriendo que se trata de una unidad separable que tal vez conformó en algún momento un proyecto de diálogo independiente, a la manera del primer libro de *República*, está orientado a examinar otros argumentos que atentan contra la sustentabilidad lógica de las Formas. Se pone el primer plano la cuestión de la participación, conectada con la postulación de la existencia separada de las Formas. En una retahíla vistosa se suceden el dilema de la participación y las versiones del argumento del tercer hombre. Se trata de pasajes polémicos y muy discutidos, que nosotros sólo consideraremos de manera marginal para subrayar la

existencia de conexiones relevantes entre estos tratamientos y los que constituyen el núcleo de diálogo respecto de la apropiación deleuziana. Con este propósito, situémonos apenas terminada la primera versión del argumento del tercer hombre, donde el joven Sócrates ensaya una respuesta para evitar el efecto regresivo que amenaza la relación entre Formas y particulares sensibles. En un giro llamativo Sócrates toma una deriva sorpresiva que parece contravenir toda la metafísica del período medio, dado que da por tierra con la separación entre plano sensible e inteligible y de un golpe redefine la naturaleza de las Formas aventurando la hipótesis de que quizás cada Forma es un pensamiento (*nóe̲ma)* cuya existencia se da en la mente (*en psukhaîs*):

> -Pero Parménides –replicó Sócrates, no será así si cada una de las Formas es un pensamiento, y no puede darse en otro sitio más que en las almas; porque, en ese caso, cada Forma sería, en efecto, una unidad, y ya no podría sucederle lo que ahora mismo estábamos diciendo.
> -¿Y qué pasa entonces?, preguntó, ¿Cada pensamiento es uno, pero es un pensamiento de nada?
> -Eso es imposible, contestó.
> -¿Lo es, pues, de algo?
> -Sí.
> -¿De algo que es o que no es?
> -De algo que es.
> -¿Y de algo que es uno, que aquel pensamiento piensa presente en todas las cosas, como un cierto carácter que es uno?
> -Sí.
> -Y, luego, ¿no será una Forma esto que se piensa que es uno, y que es siempre el mismo en todas las cosas?
> -Eso también parece necesarios.
> -¿Y qué, entonces? siguió Parménides; ¿no es acaso por afirmar que las demás cosas necesariamente participan de las Formas que te parece necesario, o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar? (132a-c)

Notemos que el argumento está puesto como una especie de intento desesperado de escape del argumento del tercer hombre, que implicaba que si el rasgo de autopredicación que implica que se predica de la Forma aquel rasgo que la identifica, de modo que lo Justo es justo y lo Grande grande, tal como se afirma desde los primeros diálogos, en este último caso

sucederá que un particular grande y la Forma de Grandeza formarán parte de un mismo conjunto cuyo rasgo común se explicaría por la participación en una segunda forma de Grandeza, que a su vez será grande en virtud de su participación en una Forma de Grandeza de tercer grado, sujeta a la misma lógica y así hasta el infinito. La implosión del planteo se da precisamente por la naturaleza separada de las Formas y por el rasgo de autopredicación. El intento de anular este efecto no avanza por la suspensión del principio de autopredicación o su delimitación, sino que Platón aprovecha el momento argumental para analizar y descartar una alternativa bien contraria a su posición. Es claro que una hipótesis que plantea que las Formas son meros conceptos y tienen existencia sólo en la mente del hombre no puede ser tomada como una alternativa seria con propósito de aceptación definitiva, sino más bien ficcionalmente como un intento de salida apresurada del personaje de Sócrates y, más profundamente, como un instrumento de Platón para descartar las objeciones que pretenden reducir el plano eidético a mero contenido mental. En este sentido, podríamos decir que en este argumento se contesta a quienes no creen en la autonomía de las Formas, como Antístenes y su crítica que reduce las Formas a meras cualidades hipostasiadas y por tanto les quita toda existencia independiente.

El argumento íntegro tiene un tinte antisténico. En primer lugar se establece que el pensamiento debe tener un objeto y que este objeto tiene que ser existente. Sobre esta base se afirma que si el objeto ha de tener estabilidad y de poder sostener esta identidad, estrictamente se tratará de una Forma. Lo que se quiere decir con esto es que todo intento de aferrarse a una ontología materialista y negar por principio la existencia de Formas es inútil, dado que si se lleva adelante el análisis y se postula una estabilidad misma que permita sostener el conocimiento, entonces habrá que habilitar la existencia de Formas. En este sentido, las Formas no son una postulación caprichosa, sino el resultado al que llegará incluso un materialista que acepte el desarrollo de los argumentos.

El núcleo del argumento concluye ahí, y sin embargo se adosa sobre el final un giro oscuro, donde Parmenides plantea la necesidad de la aceptación de la existencia de Formas "o bien que cada cosa esté hecha de pensamientos y que todas piensen, o bien que, siendo todas pensamientos, estén privadas de pensar". Se trata de una reducción al absurdo donde se juega con la reducción a idealidad de todas las cosas mixturada con la dimensión activa del pensamiento. Pueden aducirse varios análisis, entre los que preferimos subrayar el paralelismo entre este pasaje y el que plantea en *Eutidemo, 287e ss.* un argumento semejante sobre "expresiones que comprenden" en un contexto claramente erístico, que nos hace pensar que la conclusión del argumento es, como en el *Eutidemo*, un muestreo rápido de la

posibilidad de construir con estos elementos un argumento erístico que apunte a afirmaciones ridículas. Las Formas no pueden ser, entonces, meras ideas.

Sócrates postula entonces una tercera hipótesis, que las Formas son arquetipos o patrones (*paradeígmata*) que están en la naturaleza (*en phúsei*) y de los cuales las cosas son semejanzas (*homoíoma*). La relación de participación (*méthexis*) consiste entonces en la representación, es decir, en "estar hecho a la imagen de" (*eikázo*) (132d). El joven Sócrates descarta la reducción de Formas a ideas y propone:

> -Pero esto –respondió- tampoco es razonable, Parménides, sino que mucho más juicioso me parece lo siguiente: estas Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas.
> -Si, pues –continuó-, algo se parece a la Forma, ¿es posible que esa Forma no sea semejante a aquello que está hecho a su imagen, en la medida en que se le asemeja? ¿O hay algún modo por el cual lo semejante no sea semejante a su semejante?
> -No lo hay.
> -Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de gran necesidad que participen de una y la misma Forma?
> -Es necesario.
> -Y aquello por participación de lo cual las cosas semejantes son semejantes, ¿no será la Forma misma?
> -Sí, efectivamente.
> -En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa; porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquélla fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma, y jamás dejará de surgir otra Forma siempre nueva, si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa.
> -Es del todo cierto.
> -Por lo tanto, no es por semejanza por lo que las otras cosas toman parte de las Formas, sino que es preciso buscar otro modo por el que tomen parte de ellas.
> -Así parece.
> -¿Ves, pues, Sócrates –dijo- cuán grande es la dificultad que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí?
> -Enorme dificultad. (132d-133a)

Esta hipótesis se sustrae a las críticas que suscitaban las dos anteriores, sin embargo presenta una nueva complicación que surge a raíz de la noción misma de semejanza. En

primer lugar, puesto que es una relación, necesita de dos términos analogables. El problema es que, mientras que podemos decir que las cosas son a imagen de la Forma, no podemos decir lo inverso, que la Forma es a imagen de la cosa (132e). En segundo lugar, la semejanza, en tanto vínculo de participación, parece suscitar una segunda versión del tercer hombre. Dado que toda relación de semejanza se da en virtud de un rasgo determinado, esto implica que si F y Fx son semejantes, lo son en virtud de un rasgo o carácter en común, lo cual implica una Forma que garantiza esa semejanza. Este problema cobra una complejidad mucho mayor en el *Sofista,* donde la semejanza estará supeditada a las relaciones entre los géneros de "lo mismo" y "lo diferente". La conclusión, por tanto, es que la participación no puede ser interpretada meramente en términos de semejanza, sino que entraña un carácter más complejo. La relación entre modelo y copia, podríamos decir, no se reduce a la semejanza.

El concierto general de este tratamiento nos sirve como acercamiento general dado que en un contexto agónico discute varios puntos polémicos de la teoría y enfatiza sus puntos importantes, para concluir que nada de lo dicho afecta el compromiso con el planteo general:

> si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendrá adónde dirigir el pensamiento, al no admitir que la característica de cada una de las cosa que son es siempre la misma, y así destruirá por completo la facultad dialéctica. Esto, al menos según yo creo, es lo que has advertido por encima de todo. (135b-c)

Las Formas son garantía de estabilidad integral dado que son lo efectivamente real y sin ellas ninguna explicación es viable. Al mismo tiempo, el muestreo subraya la dificultad de dar cuenta de su naturaleza y vínculo con lo sensible, de modo tal que la participación debe ser objeto de análisis ulteriores. Resaltemos que la concepción de la Forma como *parádeigma,*[89] al remitir al problema de las imágenes y la semejanza, nos lleva al núcleo problemático del problema de la representación. Es aquí donde entra en juego el concepto de simulacro, como aquellas imágenes falsas que no llegan a ser representaciones en sentido

89 Para un análisis detallado de las expresiones que remiten a una concepción inmanente *vs* una concepción trascendente de las Formas Cf. David Ross. Su hipótesis es que hay una evolución hacia un uso trascendente que marca cronológicamente. Ross coloca la expresión "*parádeigma*" entre las que remiten a una concepción trascendente de las Formas y encuentra que la aparición temprana del término en el *Eutifrón* se explica porque el uso que Platón hace del término está remitiendo, no a la relación de las cosas con la Idea, sino a la relación de la mente humana con la Idea (1951: 228-230).

estricto debido a que no guardan una relación de semejanza con las Formas. Este uso presenta algunos puntos de contacto importantes con el ejemplo de Simias y su retrato. En primer lugar, en *República*, la pintura será el ejemplo de la producción mimética cuyo producto es inferior al del artesano y está en tres grados alejado de la Forma original. Esto pone en juego la relación entre original y copia, y el problema de la semejanza que le es concomitante. En el próximo capítulo nos ocuparemos en profundidad de este problema y del papel que el simulacro tiene en este planteo.

Notemos, finalmente, que hay otra vinculación importante entre los dos sectores del pensamiento platónico sobre los que nos detenemos en este capítulo y en el próximo, dado que concentran dos vías centrales de la caracterización platónica del conocimiento en sus vertientes complementarias aludidas como recuerdo y visión. En efecto, por la primera se hace hincapié en que conocer es recobrar lo que ya está en el alma, y por la segunda se señala el proceso de captación del objeto, que en este sentido compete a todos los escalones que componen la alegoría de la línea y retratan modos progresivos de calidad de la visión, desde las oscuras conjeturas del plano más bajo hasta la captación directa y sin margen de error del principio no hipotético que encarna el conocimiento más alto. Recuerdo y visión parecen a primera vista contradecirse, en tanto una proyecta el conocimiento al pasado diluyendo el proceso de captación, mientras la otra enfatiza el momento de aprehensión y su método invisibilizando la dimensión de innatismo. Conforman, de este modo, un complejo en tensión al que Platón se acerca mediante varias analogías marcadas por lo literario. Esta dimensión problemática está aludida precisamente en la sugerente lectura de Deleuze, que no sólo selecciona precisamente estos dos ámbitos, sino que encuentra en ambos elementos oscuros que comprometen el equilibrio del conjunto. Por un lado, el recuerdo alude a un momento mítico que para Deleuze se vuelve inasible, mientras la visión se asocia con la imagen y el simulacro en figuras que llegan a traicionar el esquema de superficie. Habiendo recorrido, entonces, los aspectos que rodean el recuerdo, vayamos ahora hacia la visión.

Capítulo 4
Platón y el simulacro

4.1. Introducción

En el capítulo anterior nos ocupamos de algunos aspectos de la epistemología platónica que componen el rostro platónico que Deleuze se propone revertir y que funciona, según su lectura, como un arrepentimiento. El otro rostro platónico, el que le interesa rescatar, es el del Platón del simulacro. Este es el aspecto de su filosofía donde encuentra que el platonismo se presenta como más poderoso, el aspecto que irrumpe y delata el arrepentimiento antes mencionado. En este capítulo nos ocuparemos del concepto de simulacro y de las características que este tiene en el marco de los diálogos para posteriormente mostrar en qué consiste la apropiación deleuziana del mismo.

Deleuze sostiene que el simulacro deja en descubierto la verdadera motivación platónica que es la de seleccionar entre imágenes y no, como suele interpretarse, la de dar definiciones de las cosas. El diálogo en el que se basa Deleuze para la lectura de la función del simulacro en los textos platónicos es el *Sofista.* Este concepto aparece también en otros textos platónicos que Deleuze no toma en consideración, pero que según creemos, no obstante, proveen información importante que contribuye a construir la base conceptual para la tesis deleuziana y nos permitirán a nosotros avanzar en una evaluación de sus alcances y dispositivos de apropiación. En el presente capítulo nos proponemos examinar algunos de estos pasajes que completan, a nuestro entender, la base para la lectura deleuziana del problema del simulacro. Consideramos especialmente relevante lo desarrollado en el *Gorgias* y en *República* VI-VII y X, de modo tal que junto con los pasajes del *Sofista* a los que Deleuze dirige directamente su tratamiento, advendrá en nuestro estudio un arco que lleva desde la primera época de producción platónica, en lo que suele considerarse el momento de transición en que se ubica el *Gorgias*, pasando por el período de madurez que encarna *República*, hasta el período de vejez al que corresponde el *Sofista*. De este modo, nuestro recorrido es a la vez un análisis de la noción de simulacro en Platón, a la vez que una plataforma para analizar los dispositivos y estrategias de la lectura de Deleuze.

En este decurso encontraremos que el simulacro es un concepto que remite en Platón a la pregunta acerca de cómo distinguir a la filosofía de otras prácticas que se presentan como sus rivales pero que no son moralmente aceptables para él o, quitando del centro la dimensión de evaluación axiológica, no son consistentes con los núcleos que sostienen su propuesta

filosófica. Este problema es diferente del problema de la representación, es decir, del tipo de relación que se da entre las Formas, el mundo y el alma, ya que el simulacro remite al ámbito de las apariencias, pero no de las apariencias en tanto fenómenos (*phainómena*) sino a las apariencias en tanto fantasmas (*phantásmata*). Sin embargo, como veremos, estos problemas se presentan vinculados, dado que el planteo de Platón en el *Sofista* es que los simulacros se presentan como representaciones genuinas del mundo y en realidad no lo son. En vistas a examinar esto rastrearemos el concepto en el pasaje del *Sofista* en el que Deleuze inspira su lectura pero también, como adelantamos, estudiaremos algunos pasajes de *Gorgias* y *República* que a nuestro criterio contribuyen a la intelección general del planteo e iluminarán nuestra comprensión de la relación que se traza entre las distintas emergencias platónicas del simulacro y su incidencia en lectura deleuziana.[90]

En primer lugar abordaremos estas consideraciones en torno a léxico platónico y rastrearemos en algunos pasajes de las obras mencionadas el uso de los términos que aluden al simulacro y configuran su concepto, *eídolon* y *phántasma.* Éste concepto aparece, tanto en el *Gorgias* cuanto en *República* y *Sofista* aludiendo a un ámbito, ya sea de prácticas como de imágenes, que son consideradas falsas o inauténticas. Veremos que ciertos elementos de este planteo están presentes desde la selección terminológica ya que ambos vocablos remiten al ámbito de lo falso.

La siguiente sección nos llevará hacia el *Gorgias*, donde Platón define la retórica como un simulacro de una parte de la política y establece de este modo una división entre las artes que tienen por finalidad el bien y las artes que, en rigor, no pueden ser llamadas tales, porque tienen por finalidad la adulación. La retórica, al no basar su práctica en la virtud, es un simulacro de lo que pretende ser. Se pretende, por cierto, una parte de la política pero en realidad es un simulacro de ésta. El desarrollo de este diálogo y su contexto ficcional altamente agónico ayuda a completar el panorama de lo expuesto en el *Sofista* —diálogo que además retoma algunos de los argumentos allí presentados— acerca de la práctica sofística como producción de simulacros. Asimismo, presenta algunos argumentos que son retomados en el *Sofista.* En el marco de la discusión acerca de la retórica Platón expone una visión del autodominio que Deleuze critica fuertemente por su carácter restrictivo y que coloca al platonismo del lado del nihilismo, desde un esquema de valoración nietzscheano.

En tercer lugar nos ocuparemos de las alegorías del sol, la línea y la caverna en *República VI-VII.* Si bien Deleuze tampoco toma en consideración este desarrollo para hablar

90 Sobre la función del simulacro en el Timeo, diálogo que no abordaremos en el presente trabajo, remitimos al artículo de V. Muñoz-Reja Alonso (2013:165)

del simulacro, consideramos que es de fundamental importancia, ya que aquí se aborda el tema del simulacro en relación al conocimiento, en un entramado que concentra muchos de los tratamientos más explícitos de la elusiva presentación de la teoría de las Formas. Que la lógica del simulacro esté presente en este núcleo de la exposición doctrinaria revela que no se trata de una temática marginal que adopta el platonismo para una mera distorsión, sino que detecta un eje estructural del planteo general y lo invita a un diálogo crítico. En efecto, en la alegoría de la línea los simulacros son clasificados como objeto de la *eikasía* que suele traducirse como 'imaginación' o 'conjetura'. Este estado gnoseológico es el útlimo escalafón de la clasificación de la alegoría de la línea, el más cercano a la ignorancia, y su correlato, los simulacros, son el tipo de imagen que configura el mundo de sombras en el que viven los encadenados de la caverna. Estos pasajes nos ayudarán a comprender cuales son las relaciones que el simulacro establece con la psiquis en la filosofía platónica.

El concepto de simulacro también aparece en otro pasaje de *República*, el libro décimo, en el que Platón introduce el simulacro como producto de la *mímesis.* En el apartado 4.5. nos ocuparemos de esta sección, cuyo argumento, mediante el cual Platón descarta el tipo de imágenes que produce el imitador como simulacros, depende de un ejemplo en el que se distingue entre tres clases de cama, el modelo (*parádeigma*) de cama, que es la cama más auténtica, la cama construida por el ebanista, que sigue el modelo divino, y la cama que dibuja el pintor, que es un simulacro (*eídōlon*) de cama (598c). Este pasaje, si bien tampoco es considerado por Deleuze, sí es tomado por Heidegger para abordar el problema de la inversión del platonismo. Es llamativo, además, el importante paralelo que este pasaje de *República* presenta con el pasaje de *Sofista* que trata al simulacro como producto de la sofística, por lo cual constituye un material intertextual ineludible para el análisis de este punto.

En el apartado 4.6. nos ocuparemos propiamente del *Sofista,* diálogo en el que Platón traza, en el ámbito mismo de las imágenes, una división entre el linaje de las imágenes auténticas, los íconos, y el de las imágenes inauténticas, los simulacros. La ironía del asunto consiste, tal como sugiere Deleuze, en que el simulacro, así creado por Platón, termina por poner en jaque el criterio mismo de la selección, que es la Idea. Esto es así debido a que, en virtud de la relación subversiva que entabla con la Idea, su existencia es puramente estética y su semejanza con la Idea es producida como un efecto y no como la causa de su producción. Esto último es lo que abre, para Deleuze, la posibilidad de pensar un fondo ontológico que no postule la identidad como principio. La base fuerte sobre la que se sostiene esta lectura del simulacro es que esta condición de la "semejanza" como efecto, que Platón descarta como

pseudo-semejanza, está fundada ontológica y gnoseológicamente en el *Sofista* en el principio de "lo diferente", principio que es presentado por Platón como uno de los géneros mayores y que opera a la par, y no supeditado, al de "lo mismo". Finalmente analizaremos el problema del no-ser en su dimensión epistémica a la luz de la doctrina antisténica porque consideramos que la posición filosófica de Antístenes es fundamental para comprender lo expuesto en los capítulos segundo y tercero, conformando una coherencia general entre los materiales antiguos que operan como argamasa del pensamiento de Deleuze.

4.2. A qué llamamos simulacro

Los términos que generalmente se traducen por simulacro en la obra platónica son dos, *phántasma* y *eídolon*. Ambos remiten, de una manera u otra, al concepto de lo falso (*pseudós*). *Phántasma*, de significado más restringido, significa aparición, imagen, espectro o fantasma.[91] Este término pertenece —por su raíz, *phaw* (*phaF*), a partir del derivado *phantázo*— al mismo grupo semántico que *phantasía* (Chantraine, 1968: 1170), término que suele traducirse por imaginación, a veces como ilusión y a veces como representación o impresión. Éste se usa usualmente en los diálogos en sentido peyorativo ya que está ligado a la superchería y el defecto. Toda imagen o copia de las Formas es, en efecto, defectuosa para Platón, pero sin embargo, como veremos, el *phántasma* es un tipo especial de imagen que no puede valuarse en los mismos términos. El *phántasma* se presenta muy especialmente como algo real o genuino y no lo es.

También la *phantasía* tiene una connotación peyorativa para Platón. No obstante, no es sencillo determinar si debemos entender que Platón se refiere a la imaginación cuando usa este término. Graciela Marcos distingue tres usos de *phantasía* en los textos platónicos. El primero de ellos la presenta como sinónimo de *phántasma,* como apariencia o aparición. El segundo uso es el que la asocia al parecer, en el sentido de lo que le parece a cada uno acerca de cómo son las cosas. Este uso se restringe a la sección del *Teeteto* en donde Platón discute la tesis de que la percepción es conocimiento bajo la hipótesis protagórica del *homo*

91 Este término aparece treinta y una veces en toda la obra platónica; diez en el *Sofista*, cuatro en el *Timeo*, tres en *República* X y en el *Parménides*, dos en *República VII* y una vez en *Fedón, Crátilo, Teeteto, Fielbo, Protágoras, República II, VI y IX.*

mensura.[92] El tercer uso de *phantasía* refiere a la mezcla de sensación (*aísthesis*) y juicio o creencia (*dóxa*). Esta es la definición que Platón da en *Sof. 264b.* En este uso se concentra según Marcos la potencia de la crítica platónica a la *dóxa* y a la *aísthesis* como propias de un tipo de pensamiento que fracasa en la búsqueda de la verdad por atenerse al testimonio sensorial (2009:123-146).

Louis Harap, por su parte, incorpora a la discusión en torno a la imaginación el término *eikasía* y sostiene que ambos términos, *eikasía* y *phantasía,* tienen tres sistemas de significado en los textos platónicos: el objeto externo y su percepción como sensación pura o sensación combinada con juicio, la imagen mental y el acto de imaginación que la produce, y la producción artificial de imágenes, es decir, copias materiales fabricadas por imitación de los objetos del mundo así como de las Formas (1937: 222). De estos tres sentidos sólo el segundo refiere al problema de la imaginación. El primero es el problema metafísico de las apariencias y lo real y el tercero refiere al problema de la *mímesis.* Harap sostiene que el tratamiento que Platón le da al problema de la *eikasía* en *República* y al concepto de *phántasma* en la división del *Sofista* entre íconos y simulacros no remite al problema de la imaginación. Según esta interpretación no se puede concluir que Platón tenga una idea negativa de la imaginación a partir del análisis del problema del simulacro. Estos pasajes tratan, según Harap, el problema de la *mímesis* y no de la imaginación, y sería en *Filebo* 39b donde efectivamente se habla del segundo sentido de *phantasía* y no tiene allí connotación peyorativa alguna.

Sumando nosotros un término adicional, cabe reparar en el término *eídolon,* que tiene, al igual que *phántasma*, el significado de espectro[93] o forma insubstancial pero también un significado más general de 'imagen'. Es traducido a veces por simulacro cuando refiere al reflejo en el agua o en los espejos. Esta acepción de *eídolon* es importante en tanto refiere a la

---

92 La primera hipótesis examinada en el *Teeteto* equipara conocimiento y percepción, y es introducida por Teeteto de la siguiente manera: "[y]o, de hecho, creo que el que sabe algo percibe esto que sabe. En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción." (151e). Sócrates identifica esta afirmación con la doctrina de Protágoras del *homo mensura* "que las cosas son así como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son" (152a). En este contexto se afirma que apariencia (*phantasía*) y sensación (*aísthesis*) son lo mismo. El problema que se presenta es que tal parecer es infalible, nunca puede ser falso, si las cosas son como cada uno las percibe. Sócrates agrega a la doctrina de Protágoras la teoría heraclítea conforme a la cual todo está en constante cambio "Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, como consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras". El objetivo principal de la argumentación que se da a continuación es la caracterización de la percepción en el marco de estas dos doctrinas, concluyendo hacia el final que la percepción, tal y como se la ha definido, no puede equipararse con el conocimiento.

93 Sobre el la superstición y el folklore griego en torno a los fantasmas Cf. el estudio de D. Felton (1999:23 y ss.).

óptica como efecto e involucra de manera clave el lugar de la mirada y por lo tanto, de la perspectiva.[94] Chantraine relaciona el sufijo -*olo*- con un matiz de irrealidad, relacionado con *pseudós* (1968, p. 317), de una manera que partiría de la referencia a la visión o captación indicada en la raíz *id*, para sumar a ella un sufijo que agrega precisamente la marca de lo defectuoso, de la falla intrínseca que afecta esta visión, de modo tal que la imagen queda asociada desde su denominación misma con lo falso.

Lo que nos interesa destacar es la diferencia entre el problema de la apariencia o fenómeno y el de la aparición o simulacro, que en este contexto emergen a menudo entrelazados, porque Platón a menudo los conecta adrede. En efecto, es posible ahondar, por un lado, en la lógica del aparecer y en las condiciones para que algo se dé como fenómeno, como también es posible, por otro, profundizar en la lógica de la representación y sus distorsiones. Fenomenicidad y representación son, por cierto, dos nociones caras a las tradiciones de filosofía contemporánea y nuestras prácticas cuentan con sutiles modos de disquisición para introducirse en sus pliegues y matices. Como tantas otras veces, Platón se mueve en un terreno pionero, donde en buena medida se jalonan las marcas que dirimirán el derrotero de las discusiones, y esta demarcación se hace además en un clima de elevado nivel agónico, de modo que cada movimiento tiene sentido no tanto en su movimiento programático e intrasistémico, sino muchas veces en una denodada lucha por la imposición de categorías y sentidos frente a filosofías rivales.

En este punto atinente al entrecruzamiento de fenómeno y simulacro, de apariencia y aparición, esta situación se da muy especialmente dado que toca fibras capitales para la fundamentación metafísica del entero edificio del platonismo. Es Platón adrede quien a veces funde estas nociones para enaltecer la diferencia del plano eidético frente a sus copias sensibles, pero es Platón también quien a veces distingue dos lógicas independientes, temáticas ambas que irán surgiendo en el recorrido que nos espera por tres obras en las que brilla especialmente la dimensión de la imagen.

4.3. Simulacro y retórica en el *Gorgias*: el filósofo como animal domesticable.

94 Este término aparece sesenta veces en toda la obra platónica. De dichas apariciones, trece se dan en el Sofista y seis en *República 10* y el *Teeteto*. Aparece cuatro veces en *República 7*, tres veces en *República* 9 , el *Fedro* y el *Político*, dos en el *Fedón*, *Gorgias* y *Carta 7* y una vez en el *Banquete*, *Alcibiades Mayor*, *Lysias, Ion, República 2, 3, 4, Timeo y Leyes 8 , 10 y 12*.

Si bien, como hemos dicho, el *Gorgias* no es un diálogo en el que Deleuze se basa para tratar del tema del simulacro en Platón, creemos que su desarrollo es de gran importancia para el concepto, dado que esta noción aparece aludida en uno de los pasajes más sensibles de todo el corpus, donde se lleva adelante una especie de mapa general de las ciencias y de las prácticas que en los hechos los hombres suelen usar para sustituirlas, en un contexto donde además se delimita el campo de la política y su relación con estas prácticas. En efecto, en este diálogo Platón define la retórica como un simulacro de una parte de la política. Hace decir a Sócrates que la retórica no es un arte (*tékhne*) sino una habilidad (*empeiría*), entendiendo por ello que se trata de una práctica basada en la pura experiencia sin respaldo teórico alguno. Precisamente por ello es que la ordena en la rama de las adulaciones (*kolakeíai*) junto con la culinaria, la cosmética y la sofística. Dentro de la rama de las adulaciones, la retórica es definida por Sócrates como un simulacro (*eídolon*) de una parte de la política (463d).

Este pasaje, capital por la cantidad de nociones que entrelaza, surge en el diálogo de Sócrates con el segundo interlocutor del diálogo. En efecto, tras una introducción plagada de fricciones entre los seguidores de Sócrates y los de Gorgias, las dos figuras principales se trenzan en una charla en la que Gorgias, con aires de superioridad, se aviene a responder las inquietudes de su audiencia, a la manera de una forma más de *epídeixis*, de demostración de sus amplios saberes que amerita que se lo elija como maestro. Lo que sucede luego es bien conocido. La ligera e incisiva pluma platónica delinea una lucha en la que este convencido ganador va perdiendo terreno ante las implicacias de la pregunta "qué es la retórica", que Sócrates sostiene hasta lograr la renuncia de su adversario.

En síntesis, es la base ontológica presupuesta en la pregunta, que compromete a los interlocutores con la existencia de un objeto del plano ontológico lo que hace que naufrague el intento gorgiano de anclar la retórica como una técnica de los discursos. Es claro que en territorio gorgiano esta solución es válida y retrata con precisión la situación de una ontología derivada del poder de la palabra. Lo real es el resultado de aquello de lo cual los más poderosos persuaden de realizar al resto. El dueño de la obra, sin embargo, es Platón y lejos de renunciar al fundacionismo apoyado en la primacía de una ontología objetiva, refuerza el pedido de que Gorgias responda a qué objeto se refiere la retórica.

Enredado en afirmaciones sobre la virtud, Gorgias no tarda en renunciar a todo el planteo y en boca de su alumno Polo de quien sale la explicación de esta aparente derrota: Gorgias tuvo vergüenza de admitir que la retórica nada tiene que ver con el objetivismo y la virtud. Aquí es donde nos interesa detenernos, ya que Sócrates ofrece su propia definición y

la explica de la siguiente manera. Hay artes que se ocupan del cuerpo como la gimnasia y la medicina, éstas son al cuerpo lo que la justicia (*diakousúne*) y la legislación (*nomothetiké*) son al alma. Análogamente, la adulación se divide también en cuatro partes que reclaman para sí el objeto de cada una de las anteriores pero en función de la adulación y del engaño (*apáte*). Éstas son la culinaria, la cosmética, la retórica y la sofística. La culinaria reclama para sí el saber de la medicina, la cosmética reclama para sí el conocimiento de la gimnástica, del mismo modo que la sofística reclama para sí el conocimiento de la legislación y la retórica el de la justicia. Las artes que configuran la rama adulatoria se distinguen por naturaleza (*phúsei*), pero reclaman los mismos objetos y se confunden con las verdaderas artes.

La conclusión de Sócrates es que la retórica es al alma lo que la culinaria es al cuerpo (464b-466a). La culinaria es un simulacro de la medicina de la misma manera que la retórica es un simulacro de la política, más específicamente de la justicia que es una parte de la política. Principalmente en virtud de su carácter sicofántico (*kolakeutikós*) que no busca la verdadera salud sino el engaño.

Esta definición de la retórica nos recuerda a la definición final de la sofística en el *Sofista* como un contradictor irónico que pertenece a la rama de la mímesis *doxastiké* del género de la técnica simulativa (*tékhne phantastiké*), rama de la técnica humana — no divina — de fabricar imágenes (*eidolopoiiké*) que pertenece a la rama de los prestidigitación (*thaumatopoiía*) (268d).

En el *Sofista,* el Extranjero de Elea llega a esta definición mediante el método de la división de los géneros. Primero divide la producción en producción divina y producción humana. La divina, en producción de realidades (los seres vivos y los elementos) y producción de imágenes (sueños e ilusiones). La producción humana, en producción de cosas (*prâgma*) y producción de imágenes (*eídolon*) (265d-266e).

Retomando la división de la técnica de producción de imágenes ya iniciada en 235a ss., entre una técnica figurativa, que produce imágenes icónicas o representativas y una técnica simulativa que prodice simulacros, el Extranjero divide a continuación el género simulativo (*phantastikós*) en dos. Una es la parte del género en la que quien produce el simulacro (*phántasma*) se vale de su propio cuerpo para hacerlo; y un género en el que quien produce el simulacro se vale de instrumentos. El primero recibe el nombre de género imitativo (*mimetikós*) y el otro queda sin nombre. El género mimético se divide a su vez en dos partes, la del que imita con conocimiento del objeto imitado y la del que imita sin conocimiento del objeto imitado. Entre los imitadores están también aquellos que imitan las

virtudes, creando esta apariencia virtuosa en los hechos y las palabras, pretendiendo ser algo que no son. La *mímesis* que produce sus imágenes valiéndose de la opinión (*dóxa*) es llamada *doxastikḗ* y la que las produce valiéndose de conocimiento es llamada *historikḗ*[95] (266e-267e).

De los imitadores que no tienen conocimiento sino opinión, hay dos géneros, el de aquellos que por ingenuos creen conocer aquello sobre lo que opinan, y aquellos que, aturdidos por el *lógos* y llenos de desconfianza y temor, ignoran aquello que les otorga ese aspecto de conocedores. El primero es llamado simplemente imitador, mientras que el segundo es llamado imitador irónico (*eirōnikós*). A su vez, el imitador irónico puede ser de dos clases, de la clase de los que dan largos discursos públicos y los que operan en privado mediante discursos breves llevando a sus interlocutores a contradecirse. El primero es un imitador demagógico (*dēmologikós*) y el segundo es el sofista (268b).

Recordemos que la pregunta disparadora del diálogo es cómo distinguir entre el político, el filósofo y el sofista (217a). El Extranjero se niega a llamar político al imitador que da grandes discursos en público de la misma manera que se niega a llamar sabio al imitador contradictor que se mueve en ámbitos privados. Sin embargo, no es en base a la definición que él da que se marca esta diferencia, puesto que también el político da largos discursos en público y también Sócrates mismo es un contradictor que se mueve en ámbitos privados. Es porque ya se nos ha dicho que éstos pertencen a la rama de la *mímesis* que pertenece a la técnica figurativa que podemos entender la diferencia que establece el Extranjero. Se trata de una diferencia de naturalezas, al igual que la distinción que se establece en el *Gorgias* entre la retórica y la política.

En una sección anterior del *Sofista,* el Extranjero afirma que el sofista se asemeja al filósofo como el lobo se asemeja al perro[96] (231a). Esta analogía ilustra muy bien la complejidad del lugar en el que se quiere trazar la distinción tanto en el *Sofista* como en el *Gorgias*. El lobo y el perro pertenecen a una misma especie, la diferencia es que se supone que el perro no va a hacernos daño, pero sí el lobo. Es por ello que nos parece incluso una ironía la definición final del *Sofista*, por su asombrosa semejanza con la figura de Sócrates mismo, el filósofo por excelencia. Deleuze tomará esta ironía final como la comprobación de su hipótesis de que el simulacro termina por poner en jaque la división misma y de la Idea

95 Cordero traduce como imitación erudita a la *mímesis historiké*. *Historikós* significa conocedor de la historia, por lo cual creemos que no es necesario traducir el término.

96 En rigor, describe una rama de la sofística que llama “de noble linaje” que nos parece que se puede asociar tranquilamente con la filosofía en base a la descripción de su método que parece tratarse del método socrático.

como criterio de dicha selección (*LS: 295*).

Es llamativo que además, en el ejemplo que Platón elige, trace un paralelo entre el filósofo y el animal domesticable. En este nivel la concepción platónica de la filosofía molesta a Deleuze. Platón reconoce estar inserto en un mundo de simulacros, pero ha querido que el que se inicia en la filosofía piense que existe un plano en el que esto no es así. Para hacerlo ha anulado el carácter de invención que tiene el pensamiento, insistiendo en que el conocer es recordar cosas ya sabidas y reconocer en la experiencia Ideas ya establecidas. Por otro lado ha identificado la violencia con el simulacro y le ha dado una connotación de daño, insistiendo en la imagen del filósofo bonachón y la naturaleza noble con la voluntad de domesticación.

Este es un problema no menor en la inversión de la filosofía platónica y que está imbricado en el corazón de la concepción del sujeto. En *BM,* Nietzsche advertía contra las ilusiones que conlleva la idea de autodominio:

> A mí la volición me parece ante todo algo complicado, algo que slo como palabra forma una unidad, - y justo en la unidad verbal se esconde el prejuicio popular que se ha adueado de la siempre exigua cautela de los filósofos. Seamos, pues, más cautos, seamos “afilosóficos” -, digamos: en toda volición hay, en primer trmino, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de que nos alejamos, el sentimiento del estado a que tendemos, el sentimiento de esos mismos “alejarse” y “tender”, y, además, un sentimiento muscular concomitante que, por una especie de hábito, entra en juego tan pronto como “realizamos una volición”, aunque no pongamos en movimiento “brazos y piernas”. Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, as debemos admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; —¡y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la “volición”, como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, un afecto: y, desde luego, el mencionado afecto del mando. Lo que se llama “libertad de la voluntad” es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: “yo soy libre, ‘él’ tiene que obedecer” — en toda voluntad se esconde esa consciencia, y asimismo aquella tensión de la atención, aquella mirada derecha que se fija exclusivamente en una sola cosa, aquella valoración incondicional “ahora se necesita esto y no otra cosa”, aquella interna certidumbre de que se nos obedecerá, y todo lo demás que forma parte del estado propio del que manda. Un hombre que realiza una volición —es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él cree que obedece. (*BM,* 39-40)

El autodominio es una ilusión de volición según Nietzsche. Involucra un afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer. Quien realiza el acto de volición es un hombre o mujer que da una orden a algo que hay en él o ella, lo cual obedece, o más bien,

cree que obedece. El problema es que nosotros, al realizar este acto de autodominio, somos *a la vez*, quien manda y quien obedece, dualidad que engañosamente pasamos por alto al asociarlo con un gesto de libertad. Al ejercer el autodominio, nos identificamos con el ejecutor. Sin embargo, de identificarnos con la parte dominada o domesticada, se nos haría manifiesto que el acto de autodominio involucra acciones de coacción y represión que difícilmente pueden llevar a identificarnos como libres. Esta ambigüedad de la libertad, de la auto domesticación está presente en el *Gorgias* en el diálogo que se da entre Sócrates y Calicles, a continuación de la sección que analizamos antes, donde, también vencido Polo es el segundo discípulo de Gorgias, más audaz en sus proyecciones, quien toma la palabra para desnudar los efectos de una retórica que se desentiende de parámetros objetivos y renuncia, por tanto, a supeditarse al bien.

4.3.1. Calicles completado por Nietzsche.

Si bien Deleuze no trata, como dijimos, el problema del simulacro en el *Gorgias,* en *NF* se ocupa de este diálogo a propósito del problema de la domesticación del deseo y se interesa especialmente por esta discusión que se da en el diálogo entre Sócrates y Calicles, discusión que versa sobre la finalidad de la acción y el problema del autodominio. Deleuze encuentra una conexión que ya antes había sido considerada por Dodds (1959: 387-391) entre la posición que sostiene Calicles en dicho diálogo y la filosofía de Nietzsche. Al modelo de la *epithumía* que describe el deseo como búsqueda de una satisfacción, Deleuze contrapone la concepción nietzscheana del deseo como potencia de expresión y pulsión a la creación (*NF*:65-67).

En este diálogo Platón propone la moderación como ideal de autodominio (*enkráteia*) y al autodominio como expresión de la verdadera libertad. El problema del autodominio es planteado por Sócrates a partir de una alegoría, la alegoría de los toneles, que Sócrates atribuye a cierta escuela de Sicilia o de Italia (493a). El pasaje es introducido por la metáfora que también está presente en el *Fedón*, entre *sô̱ma* y *sê̱ma* y la idea que subyace es cercana a la del *Fedón* en la premisa de que la razón por la cual no somos libres en nuestra existencia mortal es porque somos esclavos de nuestro cuerpo (*sô̱ma*) que es nuestra tumba (*sê̱ma*).[97] La alegoría de los toneles se plantea en términos de dos analogías, la primera compara aquella

97 Sobre este punto véase Fierro, M.A. (2013a, 2013b).

parte del alma en que se hallan las pasiones, con un tonel. El alma de los disolutos (*akólastoi*), por su carácter insaciable, se asemeja a un tonel agujereado. La imagen de éstos hombres insaciables los emparenenta con las figuras tradicionales que cumplen castigos extremos en el Hades. Aquí también, en un esfuerzo infinito y nunca suficiente, el hombre insaciable llevaría agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado (493b). El cedazo inútil es el alma, que no retiene nada "por olvido", en una referencia intertextual que conecta este tratamiento con el planteo acerca de la reminiscencia que tratamos en el Capítulo 3.

La segunda imagen, que apunta a precisar el sentido de la previa, es la de dos tipos de hombre, uno moderado (*sóphronos*) y el otro disoluto (*akólastos*), cada uno con muchos toneles de miel, de vino, de leche y de otros varios líquidos. El primero de ellos llenaría sus toneles y después de llenarlos ni echaría ya más líquido ni volvería a preocuparse de ellos; el segundo, debido a que sus toneles están agujereados, se vería obligado a estarlos llenando constantemente:

> sería posible adquirir los líquidos como para el primero, aunque también con dificultad; pero, teniendo sus recipientes agujereados y podridos, se vería obligado a estarlos llenando constantemente de día y de noche, o soportaría los más graves sufrimientos. (493e-494a)

El hombre disoluto busca placeres y obtiene el dolor resultante de la dinámica adictiva que lo agota. Por el contrario, la moderación lleva a la saciedad constante, los toneles llenos son el equivalente de un estado de ausencia de necesidad, estado que es propuesto por Sócrates como el ideal del autodominio (493d-494a).

Calicles, por el contrario, sostiene que vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible (*Gorgias* 494b) y ofrece una refutación directa y crítica del ideal de austeridad:

> No me persuades, Sócrates. Para el de los toneles llenos, ya no hay placer alguno, pues eso es precisamente lo que antes llamaba vivir como una piedra; cuando los ha llenado, ni goza ni sufre. Al contrario, el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible. (494a-b)

Sócrates trata esta idea, en los pasajes siguientes, como una posición hedonista y ridiculiza su rechazo con una analogía insultante que convierte todo hedonismo somático del tipo del

aristipiano, que muy posiblemente esté detrás de estos pasajes, en un sinsentido:[98] "Dime, en primer lugar, si tener sarna, rascarse, con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, y pasar la vida rascándose es vivir felizmente" (494c). Para refutarla Sócrates lleva a Calicles a la conclusión de que lo agradable debe hacerse en vistas al bien y no al revés (*Gorgias*, 500a). Para llegar a esta afirmación, Sócrates presenta placer y dolor como afecciones que se dan siempre de manera asociada. El deseo consiste en una asociación del dolor de experimentar una carencia (*éndeia*) y el placer de satisfacerla, tal como sucede cuando se come con hambre o se bebe cuando se tiene sed. Toda necesidad y todo deseo es considerado como penoso (*Gorgias,* 496d). La finalidad de esta asociación es la de mostrar que, en tanto indiferenciables, son inseparables: cuando desaparece el dolor desaparece también el placer, en un giro con aires similares al pasaje de *Fedón*, 60b, donde Sócrates comenta a propósito de la sensación de dolor que le causan los grilletes y la de placer que surge al liberarse de ellos:

> Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza.

El personaje Sócrates introduce esta descripción diciendo que le provoca extrañeza el modo en que suele considerarse el placer, a cuyo tratamiento se dedicará en *República*, 583b-585a, pasaje habitualmente leído de modo intertextual con el de *Fedón*, así como también *Protágoras* 351b-360e, *Timeo* 64c ss. y *Filebo*, 31d-32b. En este punto es importante notar que estos tratamientos incluyen consideraciones sobre el placer auténtico y los falsos placeres, lo cual nos coloca en un terreno emparentado con las discusiones sobre el simulacro. Como en el resto de las cosas, también en este punto que explica el móvil de las acciones hay apariencias engañosas que se apropian de lo placentero y orientan la conducta íntegra tras metas espurias. Precisamente eso es lo que a juicio de Platón hace Calicles y el hedonismo en general, que inviste al placer somático como placer auténtico y habilita la dinámica de los toneles como único comportamiento posible. Se trata, en este sentido, de un programa vital en pos de un simulacro de placer, como se encargará de afirmar en *República*, IX, 583b-585b, señalando que la mayoría de los hombres está preso de la oposición placer-dolor, ambos en su versión somática, e ignoran por completo que existen una dimensión superior de placeres intelectuales ajena a esta oposición y dotada de una fuerza y estabilidad

98 Sobre esta conexión con el hedonismo cirenaico, véase *infra.*

que la hacen verdaderamente deseables y distantes de todo simulacro.[99]

Volviendo al horizonte del *Gorgias*, lo que Sócrates argumentará en contra de Calicles es que la vida del disoluto, perdido en placeres ilusorios, es una vida de esclavo mientras que la vida del moderado es más cercana a la libertad. Los toneles llenos implican un estado de saciedad que es descripta como un estado de "ausencia de necesidad". Esta ausencia de necesidad es el ideal del autodominio que defiende aquí Sócrates. Calicles sostiene la posición inversa, para él el esclavo es el que no persigue su deseo y la libertad consiste en dejar al deseo crecer. Desde la perspectiva de Calicles, lo que Sócrates propone como autodominio es en realidad una auto-esclavización.

Deleuze afirma que la posición que defiende Calicles contra Sócrates en el *Gorgias* es cercana a la de Nietzsche y es además completada por éste. La pregunta clave que formula es "¿cómo explicar a Sócrates que el "deseo" no es la asociación de un placer y un dolor, el dolor de sentirlo y el placer de satisfacerlo…?"[100] (1964: 67). Esta asociación está presente en la primera argumentación que Sócrates dirige contra el hedonismo con el que asocia a la posición de Calicles. La idea de base es que el deseo (*epithumía*) es penoso, al igual que la necesidad (*éndeia*) y la manera en que demuestra esto es homologando el deseo y el hambre. El hambre o la sed son dolores, comer o beber son maneras de calmar ese dolor, luego lo que da placer el la satisfacción de calmar un dolor. Entonces, dolor y placer siempre van juntos: el dolor es la ausencia de un placer (el hambre por no comer) y el placer es la ausencia de un dolor (la satisfacción del hambre con la comida). El placer es siempre la satisfacción de un dolor previo (495e-497d). La misma idea, como dijimos, está expresada en *Fedón* 60b-c.

Dos enunciados están a la base del razonamiento de Calicles: (a) que aquellos que son más fuertes dominan a los más débiles y que esto es justo de acuerdo a la naturaleza (483a-d), y (b) que el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como

99 Sobre el tratamiento platónico del placer, véase R. Hackforth (2011:1-12), G. Van Riel (2000: 7-42), D. Russell (2007) y C. Hampton (1990: 13-40), y sobre los placeres intelectuales, especialmente J. Warren (2014: 21-51).

100 Deleuze analiza esta forma del deseo, el de la *epithumía*, considerándola desde el punto de vista de la pulsión freudiana y del instinto nietzscheano. En el *Gorgias* la *epithumía* representa un tipo de deseo que responde a necesidades del cuerpo, de allí que el término se traduzca tanto por "deseo" como por "apetito". En República, *tò epithumetikón* es la parte concupiscible del alma y se opone a la parte que piensa que es *tò logistikón* (439d). Por otro lado, etimológicamente, el término deriva de *thumós* que significa "el alma o el corazón en tanto que principio de la vida, (…) todo lo que se distinga de *psukhé* que puede designar el alma de los muertos, ardor, coraje, sede de los sentimientos y netamente la cólera" (Chantraine, 1999: 446). Consideradas como pulsiones, la diferencia fundamental que va a destacar Deleuze entre la *epithumía* platónica y el instinto nietzscheano es que mientras que la *epithumía* es ciega y debe responder a la voluntad del *logistikón*, al menos en el caso del modelo antropológico del filósofo, el instinto tiene voluntad propia.

sea posible (492a). El enunciado (a), que aquellos que son más fuertes dominan a los más débiles y que esto es justo de acuerdo a la naturaleza, se basa en la división que introduce Calicles entre *phúsis* y *nómos*. Según Calicles, de acuerdo a la naturaleza, es más feo padecer una injusticia que cometerla, pero la ley prescribe que es más feo cometerla dado que responde a los intereses de los más débiles (483a 483c). Según Deleuze, lo que Calicles llama ley es lo que separa a una fuerza de lo que ésta puede y es en este sentido que expresa el triunfo de los débiles sobre los fuertes (*NF:* 66). Hay en el discurso de Calicles una idea de que la educación tiene una función domesticadora. Esta misma idea está también en Nietzsche, expresada mediante el mismo símil que utiliza Calicles: la figura del león. Calicles afirma que

> Sin duda no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo (483e-484a).

En la versión de Nietzsche, la "bestia rubia" no puede ser domada nunca de manera completa, y tiende por ello a dejar salir su potencia instintiva:

> Ésta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la responsabilidad. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla y, en consecuencia, calculable[101] (*GM,* 77).

Hay, sin embargo, una diferencia sustancial entre la versión de Calicles y la de Nietzsche puesto que éste tiene una compleja elaboración del concepto de voluntad. Y la lucha de dominación no se da, por lo tanto, en el plano de los individuos sino en el plano de las fuerzas. Son las fuerzas las que quieren, las que dominan y son dominadas, es decir, la voluntad es atribuible a las fuerzas, no a los individuos. La domesticación del hombre es entonces, producto del querer de las fuerzas reactivas. En este sentido todo es un instinto o

101 "Resulta imposible no reconocer, en la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica bestia rubia, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo afuera, tiene que retornar a la selva: las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos- todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad" (Nietzsche, *GM:* 55).

pulsión, lo que cambia es el carácter activo o reactivo de ese instinto o pulsión. En términos nietzscheanos lo que debemos interpretar, entonces, es que la autorrestricción socrática tiene su base sobre los instintos al igual que el desenfreno de Calicles; la diferencia radica en el carácter de estos instintos opuestos. Desde el punto de vista de la lucha contra el nihilismo que lleva adelante Nietzsche en *GM* y que Deleuze continúa en *NF*, el instinto o pulsión que predomina en el discurso de Calicles es un impulso activo —y por lo tanto, vital— y el que predomina en el discurso de Sócrates es reactivo —y por lo tanto, tanático—.

El segundo enunciado de la argumentación de Calicles, (b) que el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, es interpretado por Sócrates en términos hedonistas. Aquel que deja crecer su deseo es aquel que busca el placer de su satisfacción. Lo que sugiere Deleuze es que esto no es necesariamente así. Si pensamos el deseo en términos de apetitos y, con Nietzsche, a los apetitos como fuerzas del orden de lo pulsional o instintivo, se vuelve más compleja la relación que esta forma de deseo guarda con las afecciones de placer y dolor. Dejar que un deseo se haga tan grande como sea posible sería, en términos nietzscheanos, dejar que la fuerza pulsional llegue hasta su límite. Librar el deseo a su potencia sería desplegar una fuerza y no necesariamente buscar una satisfacción afectiva.

Epithumía no tiene referencia en su campo semántico a la acción de desear como volición, por lo cual podemos pensarlo entonces en términos del concepto de pulsión ciega. El deseo así entendido debe ser subordinado, según Sócrates, a un control voluntario. Pero, según argumentábamos antes, esto no sería posible desde una perspectiva nietzscheana. Según Nietzsche,

> Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y a los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un "sujeto"... que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza" (*GM,* 59).

En "Más allá del principio de placer", Freud pone en cuestión la capacidad del placer para dar cuenta de la complejidad del decurso de los procesos anímicos. Si lo que se busca es postular un principio explicativo, es necesario fundamentar por qué un organismo tiende al placer y se aleja del displacer. Freud refiere placer y displacer a la cantidad de excitación presente en la vida anímica, el displacer corresponde a un aumento de excitación y el placer a

una reducción de ésta. Desde el punto de vista dinámico, un proceso anímico es puesto en marcha por una tensión displacentera y se orienta hacia una disminución de la misma. Producción de placer equivale así a evitación de displacer (1992b: 7).

Desde un punto de vista económico, es decir, de la obtención del placer, nada contradice a este principio ya que, placer y dolor son tendencias que pueden darse tanto en las pulsiones de muerte como en las pulsiones de vida. Las pulsiones son siempre regresivas, es decir, son el esfuerzo, inherente a lo orgánico, de repetir un estado anterior, una suerte de inercia de lo orgánico. La pulsiones yoicas o pulsiones de muerte tienden a un estado de inorganicidad, quieren repetir un estado de ausencia de estímulo. Freud llama a esta tendencia tanática, principio de Nirvana[102] (1992b:54). Las pulsiones de vida o pulsiones sexuales, en cambio, tienden a un estado anterior de introducción de nuevas diferencias vitales. Éstas están al servicio de la reproducción, en el sentido de multiplicación de la especie y, por ello se esfuerzan en el sentido de la creación y el progreso. Éstas son igualmente conservadoras que las pulsiones yoicas, pero en oposición a ellas, dado que contrarían el sentido de las pulsiones de muerte tendiendo a prolongar la duración del trayecto vital. El estado que tienden a repetir es aquel estado de máxima tensión que se da en la diversificación de la separación de un individuo a otro (1992b: 55-59).

El principio de placer, como lo caracteriza Freud en su texto, consiste en una tendencia a la estabilidad, a la indiferencia estética (en el sentido de *aísthe̱sis*). Esta tendencia está al servicio de aquella función del organismo que apunta a disminuir la excitación en el aparato psíquico. El principio de placer está, por lo tanto, al servicio de las pulsiones de muerte y no de las pulsiones sexuales. El placer entendido como disminución de la cantidad de excitación, es decir, como tendencia a la ausencia de estímulo, es una inclinación tanática. Esta interpretación freudiana de la tendencia a la estabilidad nos sirve para pensar el nihilismo que subyace a la moderación que Sócrates defiende en el *Gorgias* desde la perspectiva vitalista nietzscheana que Deleuze defiende en *NF*.

4.3.2. El problema del deseo a la luz del hedonismo aristipiano

---

102 Cabe aclarar que esta concepción de carácter nihilista del Nirvana que se expresa en el principio del que habla Freud está mediada por la interpretación schopenhaueriana. En este caso nos interesa por la connotación que esto tiene en su obra. El principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte, la tendencia radical a llevar la excitación al nivel cero, la noción de nirvana sugiere una profunda ligazón entre el placer y la aniquilación. Para una crítica a esta concepción y un estudio detallado del concepto del Nirvana y las interpretaciones erróneas influidas por las corrientes nihilistas y escépticas de la filosofía occidental, véase R. Panikkar (1996)

Platón podría estar discutiendo en realidad, como dijimos, tras la máscara de Calicles, con la posición del filósofo socrático Aristipo de Cirene.[103] Aristipo, discípulo de Sócrates y fundador de la escuela cirenaica, tiene una versión del autodominio predicado por el maestro que se encuentra en las antípodas de la versión platónica y es muy cercana a la posición que Calicles sostiene en este diálogo. Diógenes Laercio lo retrata como un frecuentador de cortesanas y muy asiduo de los banquetes. En especial es ilustrativa la anécdota que cuenta que, "Una vez, al entrar Aristipo a la casa de una cortesana y, como uno de los muchachos que estaban con él se sonrojó, dijo: 'lo difícil no es entrar, sino poder salir' (Fr. 441-498. (SSR, IV.A.87). Para Aristipo, el dominio consiste en someterse a todos los excesos y poder salir de ellos. Este carácter somático que adquiere la *enkráteia* socrática en la versión aristipiana es cercana también a la posición de Nietzsche.

Que los deseos o apetitos, librados al despliegue de su potencia lleven a consecuencias nocivas o indeseables no es algo que se siga necesariamente, y la argumentación de Sócrates no demuestra lo contrario. Según Aristipo es justamente el poder someterse a este exceso lo que forja el carácter y la verdadera libertad es experimentar todo lo deseado sin quedar preso de dinámicas adictivas que limiten esa misma libertad. La versión del autodominio que está sosteniendo aquí Platón está pensado en términos de un ideal de felicidad que consiste en la ausencia de necesidad (*Gor.* 492e). Podríamos argumentar, apropiándonos de la postura de Calicles, que las necesidades no se pueden suprimir y con Aristipo podríamos afirmar que responder a ellas no es vergonzoso si podemos conservar nuestra libertad. Dominar los apetitos no implica entonces, necesariamente, moderación y no hay simulacro en juego porque no hay placeres auténticos desplazados de la experiencia usual.

Si consideramos las afecciones de placer y dolor desde el punto de vista cirenaico, puede haber una asociación positiva en la cual el dolor invita a conseguir su contrario, pero no están conectadas como lo pretende el Sócrates platónico. Para los cirenaicos placer y dolor son movimientos opuestos, el placer es un movimiento suave y el dolor un movimiento rudo. No hay un placer distinto de otro ni más placentero que otro, y placer no es ausencia de sufrimiento, ni la ausencia de placer es sufrimiento.[104] El ideal "eudaimónico" que defiende

103 Véase esta lectura, adelantada por E. Zeller (1862: I.120) y E. Cope (1864: Lxxx ss.) y retomada recientemente por Mársico (2010: 87), Kahn (1996: 17 ss.) y K. Lampe (2015: Cap. 4).
104 Diógenes Laercio, II.86-93 (*FS*, 589; *SSR*, IV.A.172).

Platón en el *Gorgias*, es en cambio, definible como ausencia de necesidad. El paralelo con la formulación freudiana está, a nuestro entender, en la asociación de placer y dolor desde el punto de vista dinámico y en la equivalencia que se establece entre placer y ausencia de dolor. La finalidad de la conducta moderada es el lograr un estado de estatismo que evite las oscilación permanente entre el dolor y el placer al que está sometido quien da rienda suelta a su deseo.

El pasaje de los toneles, como dijimos antes, es introducido por la metáfora entre *sôma* y *sêma* ¿En qué consiste esta relación, que Platón introduce, del deseo con la muerte? Si en el discurso de Sócrates, la aniquilación consiste en entregarse a los apetitos, a las pasiones, para Calicles, en cambio, la ausencia de deseo es la aniquilación misma. El ideal de felicidad que se propone con la alegoría de los toneles apunta a evitar el padecimiento esclavizante que tiende a la repetición generada por la inmoderación. Calicles, por otro lado, asocia el placer con el movimiento mismo del deseo, con una satisfacción que responde a la actividad misma de desear. Hay aquí una concepción kinético-somática que es negada por el planteo socrático del Gorgias. Para Calicles, la vida en ausencia de necesidad es lo mismo que estar muerto, o ser una piedra. Si pensamos el deseo como potencia libidinal, o pulsión vital y, siguiendo a Freud, como una tendencia a la obtención de estímulo y de excitación, la perspectiva de Calicles cobra una dimensión de vitalidad de la que carece la perspectiva de Sócrates, que propone una tendencia a la ausencia misma de la acción de desear. Si pensamos esta búsqueda de la armonía psíquica en términos del principio freudiano de Nirvana, tenemos que poner el ideal socrático del *Gorgias* del lado de las pulsiones de muerte.

El *Gorgias* concluye con un relato mítico en que que se sostiene que después de muertos los hombres son juzgados y aquellos que han vivido de manera justa son recompensados, mientras que los que han sido injustos e impíos, son castigados. Quienes se han entregado a la satisfacción de sus apetitios y a la molicie, la insolencia, la intemperancia y el poder serán castigados, mientras que quienes han vivido una vida filosófica serán premiados y enviados a las Islas de los Bienaventurados (523a ss). A la luz de este reato final es que puede leerse en todo su peso valorativo la argumentación que divide entre prácticas adulatorias y verdaderas técnicas o artes que tienen por objeto el bien de la *pólis,* así como la división entre la conducta disoluta que deja libres a los apetitos y la conducta moderada que los restringe. Esto representa, a nuestro entender, el aspecto más claro del platonismo que Deleuze quiere invertir.

En *CC* Deleuze define al platonismo como una doctrina de la trascendencia y afirma que toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia (*CC:* 170-

171). Como sostiene M. Antonelli, la instauración de "otro mundo" (*outre-monde*) constituye para Deleuze una *ficción* propia del nihilismo, definido como el triunfo de las fuerzas reactivas. Es esto, además, lo que define la trascendencia, es decir, el remitir la potencia de la vida y sus actos a otra cosa distinta y separada (2012: 334). Como veremos en el capítulo 5, Deleuze destaca la función del mito como fundamento de la división de la cual luego la Idea es criterio para la selección y consecuente censura del simulacro.

Es en este sentido que la aparición del simulacro siempre se da en el marco de la afirmación de la trascendencia. Es por ello también que el empoderamiento del simulacro implica la afirmación de la inmanencia. A su vez, la afirmación de la trascendencia implica la afirmación de las fuerzas reactivas, mientras que la afirmación de la inmanencia implica la a afirmación de las fuerzas activas. Sin embargo, no debemos entender por afirmación del simulacro la mera afirmación de la vida disoluta y la satisfacción de los apetitios. Esto implica simplificar el asunto. El desafío está en asumir el carácter inmanente de la existencia y construir en base a eso una ética y una política. El problema consiste, según Deleuze, en saber si la reacción contra el platonismo implica abandoanr el proyecto de selección de rivales o, al contrario, como lo creían Nietzsche[105] y Spinoza, implica métodos de selección diferentes.

Cuando Deleuze afirma que la posición de Calicles es completada por Nietzsche, se refiere a esta crítica que coloca al ideal autorrestrictivo del lado de la enfermedad y a la liberación de las fuerzas activas, o pulsiones vitales según Freud, del lado de la salud. La crítica más aguda de Deleuze está en la sugerencia de que el placer, entendido en los términos que lo presenta Freud, no es asociable a la búsqueda que propone Calicles. Propiamente, el aumento de tensión o excitación, signo vital, no es equivalente a la búsqueda de placer. En suma, estos elementos de la doctrina nietzscheana que Deleuze rescata para su tarea de inversión están presentes en el mismo Platón. Como lo indica también Dodds cuando dice que las ideas más notables de Nietzsche están inspiradas por Platón, no aquel que nos habla en boca de Sócrates, sino el anti-platón en Platón cuya persona dramática es, en este caso, Calicles (Dodds, 1959: 387). Como también lo afirma Deleuze, la clave de la inversión del platonismo está en Platón mismo (Deleuze, 1969: 295). En este sentido, la postura cirenaica también completa la posición de Calicles ya que su criterio para la acción es inmanente, el placer y displacer, no la felicidad, que implicaría ya una finalidad.

105 El método de selección nietzscheano, del que Deleuze se apropia, es el Eterno Retorno. Sobre este punto véase 5.5.

4.4. El simulacro como objeto de la *eikasía* en *República VI-VII*

Podemos encontrar también el concepto de simulacro en *República*, en el contexto de las alegorías de la Línea (509d y ss.) y de la Caverna (514a y ss.) y en los pasajes dedicados al problema de la *mímesis* en el libro décimo (598b2, b5; 599a4).[106] *República* es uno de los diálogos más extensos de Platón, atribuido al período medio de su obra. Suele verse en éste la primera exposición de la filosofía propiamente platónica a diferencia de los diálogos tempranos en los que se plasmaría más bien la recepción platónica de las enseñanzas socráticas. En los libros VI y VII Platón expone una visión de la realidad según la cual lo sensible es inferior en su grado de ser y de verdad a las realidades incorruptibles que pertenecen al ámbito de las Formas. En el libro décimo Platón elabora una crítica a la *mímesis* tomando este término como representativo de las artes en general. Para investigar qué es la *mímesis* Platón toma el ejemplo del artesano que fabrica camas y mesas mirando la Forma de la cama y de la mesa (596b). Distingue así entre tres camas, la Forma de cama que no puede ser producida por artesano alguno y cuya creación atribuye a la divinidad (597b); la cama producida por el artesano; y la imagen de la cama producida por el pintor.

En los libros VI-VII, con las tres alegorías del sol, la línea y la caverna, se sientan las bases ontológicas y gnoseológicas del proyecto filosófico-político de *República*. La alegoría del sol establece una analogía entre los *tópoi* de lo visible (*en tô horatô*) y de lo inteligible (*en tô noetô*) (508c) que sirve de base para pensar luego el Bien como causa responsable (*aítios*) de lo cognoscible y de las cosas conocidas, tal y como el sol es responsable de lo visible y de las cosas vistas (508b-509a). Esto define un plano del conocimiento superior, que es el conocimiento del dialéctico, que se caracteriza por aprehender lo real, de lo cual el Bien es fundamento y causa (509b). De allí que a la alegoría del sol, le sigue la de la línea, que determina un orden diferenciado, jerarquizado, de los procesos cognitivos: la *eikasía*, la *pístis*, la *diánoia* y la *nóesis*, respectivamente imaginación, creencia, pensamiento e intelección, cuyo criterio de división es el de lo que es verdad y lo que no (*aletheía te kaì mé*)

106 En República II, si bien no tiene el sentido técnico específico que nos interesa del simulacro, el término está igualmente referido a la ilusión en sentido de mentira, de engaño. El contexto es la crítica a los poetas que representan a las divinidades como seres propensos al engaño, estos mitos son nocivos para el proyecto político que propone la obra y en tanto tales han de ser descartados (382 a-c). El uso que nos interesa puntualmente es el que Platón hace de los términos *phántasma* y *eídolon* en los libros VI, VII, IX y X.

(510a). La división principal se da entre lo visible y lo inteligible:

> Imagina una línea cortada en dos partes desiguales; corta de nuevo cada parte en la misma proporción, la del género visible y la del inteligible. Tendrás diferencias en claridad y oscuridad relativa. En la parte visible habrá una primera sección, la de los íconos, y con las imágenes quiero decir en primer lugar las sombras y luego los simulacros en las aguas y en cualquiera de las cosas de constitución sólida, plana y brillante, y todo lo de ese tipo, si es que me entiendes (ὥσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμῆμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καί σοι ἔσται σαφηνείᾳ καὶ ἀσαφείᾳ πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμῆμα εἰκόνες—λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς). (509d-510a).

La alegoría de la Línea tiene como función el establecer las diferencias entre distintos procesos cognitivos que se distinguen por el grado de realidad de sus correlatos. En esta alegoría y en consonancia con la metáfora de la vista y la luz que se establece mediante la alegoría del sol (506d y ss.), Platón denomina “sombras” (*skiá*) y “simulacros” (*phántasma*) al tipo de imágenes que corresponde a la segunda mitad de la porción de la línea, la correspondiente a las cosas visibles que son en realidad sombras y reflejos de las cosas sensibles (510 a).

La sección de lo visible se divide en dos procesos, uno que corresponde a las cosas mismas, la creencia (*pístis*) y otro que corresponde a las imágenes de esas cosas, las sombras y los reflejos, esta es la *eikasía* que suele traducirse como ‘conjetura’. El objeto de aprehensión de la *eikasía,* los simulacros, es el mismo objeto de producción de la *phantastikḗ tékhnḗ* del *Sofista.*[107] En el segmento superior, la *diánoia* opera a través de hipótesis, que son postuladas como principios, es decir sin conciencia de su status de hipótesis, dado que son consideradas como axiomas sin cuestionar su origen. Este procedimiento, que vale para todas las técnicas, es ejemplificado con el caso de las matemáticas, donde los modelos inteligibles se ponen en ecuación con las entidades del plano sensible (510c). La dialéctica, en cambio, el más alto de los procesos cognitivos, opera también en el plano de las Formas, pero con plena

107 Sobre el plano de la *eikasía*, véase J. Notopoulos (1933: 193-203); C. Praus Sze (1977: 127-138); D. Hamlyn (1958: 14-23) y sobre eikasía y pístis, M. Lizano (1995: 378-397).

conciencia del status del material que maneja, por lo cual tiene presente el carácter hipotético de las proposiciones con que opera y por ende de su condición provisional. En este plano ya no hay referencia a formas sensibles, sino que el dialéctico "se vale de las Formas a través de las Formas mismas, hacia las Formas y concluyendo en las Formas (εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη)" (511c), lo cual implica un nivel de análisis que no puede ser afectado por el nivel de lo empírico, que en todo caso es la instanciación imperfecta de las entidades perfectas del plano eidético. El movimiento de retorno que se opera una vez que esta preparación dialéctica provee las condiciones para la captación del principio no hipotético, implica que la revelación del fundamento que se obtiene en la presentación de la Forma de Bien fundamenta al mismo tiempo los peldaños que llevaron a alcanzarla y confirma que la lógica de lo real es integral, de modo que los niveles oscuros y sombríos pueden iluminarse al alcanzar la evidencia del principio omnilegitimante.

El tercero de los símiles retorna a la figura del simulacro. En efecto, los simulacros son las imágenes que perciben los hombres atados de la caverna, y el proceso del filósofo está descripto como un ascenso hacia afuera que implica un acostumbramiento de la vista (y por analogía, de la capacidad noética), de las sombras a los reflejos y de allí a las cosas mismas (516a). La caverna corresponde a la sección primera de la línea (*pístis* y *eikasía*) y el exterior a la parte segunda (*diánoia* y *nóe̲sis*). En el marco de esta argumentación, el simulacro cumple la misma función que nos interesa rescatar del *Sofista,* a saber, el de paradigma visual que da base a a la analogía que le permite a Platón establecer un ámbito de falsedad en el *lógos*, que se da por analogía.

En la alegoría de la caverna, el concepto de simulacro plantea una sutil diferencia en relación con el uso que tiene en la alegoría de la Línea. Platón denomina *eído̲lon* y *phántasma* a las imágenes divinas (*phantásmata theîa*) y sombras de lo real (*skiás tô̲n ónto̲n*) a lo que el liberado encuentra fuera de la caverna, a diferencia de las sombras de las figuras (*eído̲lon skiás*) que se ven al interior de la caverna. La diferencia fundamental es que estas últimas son proyectadas por una luz diferente, la del fuego, que no debe confundirse con la del sol (532c). Una vez fuera de la caverna y ya en contacto con lo más real, es mediante el acostumbramiento paulatino a las sombras y los reflejos de esta realidad que el liberado va acostumbrando su vista dado que su brillo (la luz del sol) es demasiado fuerte en comparación con la luz del fuego (516 a).

En su interpretación del símil de la caverna, Heidegger establece una diferencia entre el *eído̲lon* que es la mera imagen, es decir aquello que presenta un aspecto, y *eîdos* que es la imagen entendida como ´visión´, como la manifestación, el des-ocultamiento. Mientras que el

eídolon es sólo *alethés*, el *eîdos* es tò *alethinón*, término que Heidegger traduce como un superlativo: lo más verdadero. Aunque este adjetivo no es un superlativo, Heidegger lo interpreta como tal por vía de lo que se afirma en *Sofista* 240 a ss. acerca de la imagen. En este pasaje se dice que la imagen es *éoika* pero no *alethinós,* ya que *alethinós* se dice solamente de aquello que realmente es (*óntos ón)* y no de lo que se parece (*éoika*). Heidegger distingue entre cuatro estadios del proceso de liberación en los cuales se va accediendo a mayores grados de verdad (es decir, de des-ocultamiento) y por lo tanto a mayores grados de vislumbramiento del ser (2007). Tomando esta interpretación, podríamos decir que el simulacro ocupa un lugar de verdad relativa, los simulacros son más verdaderos que las sombras porque son *phantámata theîa y skiás tôn ónton,* siendo *tôn ónton* lo que está fuera de la caverna a la luz del sol y no adentro, a la luz del fuego.

La pregunta que cabe formular entonces es cómo está construida esta imagen. ¿Qué características la distinguen de las imágenes que no son simulacros? Esto queda expresado de manera más acabada en el libro X, que se ocupa de los simulacros, ya no en tanto percibidos -por los hombres atados de la caverna- sino en tanto construidos por el *mimetés*. Aquí se coloca a la *mímesis* como una técnica que construye simulacros porque sólo puede dar una perspectiva de la cosa que representa y no puede representar la cosa misma (598b), que es a su vez una representación divina de una Forma (597b). Esto coloca además al simulacro en una posición en tres grados distante de lo real (599a), esta misma proporción ocupa el hombre oligárquico con respecto al rey y el tirano respecto del oligarca en *Rep.* IX, donde el simulacro se aplica a la relación entre deseos y placeres genuinos y simulacros del placer (587c). Heidegger encuentra en el simulacro el problema nodal de la inversión nietzscheana, este problema es la relación entre arte y verdad y, consecuentemente, entre arte y filosofía (2000: 205). Avancemos, entonces, en esta deriva que une simulacro e inversión del platonismo, hacia el terreno de la presentación del simulacro en el último libro de *República*.

4.5. El simulacro como producto de la mímesis en *República X*

En el libro décimo de *República* tanto *eídolon* como *phántasma* refieren específicamente al producto de la *mímesis*[108] y aparecen en el contexto del famoso pasaje de las tres camas cuyo

108 El problema de la *mímesis* en *República,* X es un tema largamente debatido, especialmente en lo que atañe a la contradicción con lo sostenido en el Libro III en el que la *mímesis* es aceptada

objeto es discutir la técnica de la pintura como ejemplo de *mimesis* para luego establecer la analogía con la poesía que es atacada como nociva para la unidad de la pólis (605b-c). El argumento mediante el cual Platón descarta a los poetas como imitadores parte de una analogía de la poesía con la pintura. El *mimetḗs* es en primer lugar el pintor y su técnica se define por el tipo de producto que elabora, a saber, el simulacro.[109] En el ejemplo de la cama, entonces, se parte de que hay tres camas. Está en primer lugar el modelo de cama que es la cama más auténtica, la que es por naturaleza (*phúsei*) y que es producida por la divinidad; en segundo lugar tenemos la cama construida por el artesano que es construida según el modelo divino; y en tercer lugar, la cama del pintor que es un simulacro (*eídōlon*) de cama porque es sólo una perspectiva de la cama (598c).

Este pasaje ha sido objeto de mucho debate debido a la extrañeza de algunas de las decisiones argumentativas de Platón. Es extraño que Platón atribuya el origen de las Formas a un demiurgo divino y también es inusual la elección de un artefacto como ejemplo para hacer referencia a las Formas, así como también es inusual el tipo de tratamiento que da a las Formas como universales, el famoso argumento de lo uno en o sobre lo múltiple.[110] En torno al problema que presenta este pasaje a la teoría de las Formas y en relación con la inconsistencia del libro décimo respecto del resto de la *República* y del pensamiento platónico en general es interesante la lectura de Claudia Mársico que atribuye estas rarezas a una referencia intertextual con la filosofía antisténica. Según Mársico Platón incorpora aquí una posición ontológica que no es la suya propia sino la de Antístenes, contemporáneo suyo que también pertenecía al círculo socrático. Esto explicaría la posición realista respecto de las formas, así como la alusión específica a Homero como el ejemplar de la poesía que se pretende descartar (Mársico, 2014:226-245)[111].

---

como parte de la educación (401a y ss.). Hay una fuerte tendencia a considerar incluso todo el libro X como una coda. Julia Annas llega a decir que es una excrecencia (1981: 335). Cornford sostiene, por ejemplo, que las contradicciones se deben a que Platón usa el término *mímesis* en distintos sentidos, que en el libro III tiene un significado más acotado de imitación, diferente del sentido más general de "representación" que tiene en *República*, X (1941: 324). Tate (1928) sostiene que hay una diferencia conceptual entre dos tipos de *mímesis*, una meramente imitativa que es la que Platón rechazaría y otra que imita el mundo real o esencial . Nehamas, en contra de intentos como el de Tate, sostiene que las inconsistencias son insalvables aunque no tan escandalosas como suele considerarse, ya que el objetivo de *República*, X no sería prohibir la *mímesis*, sino la poesía, para lo cual se identifica esta como una forma de *mímesis*. Nehamas niega que el libro X sea un apéndice y defiende su consistencia en relación con los Libros VIII y IX (1982: 51-52).

109 En relación al problema del *eídōlon* como el producto específico de la mímesis. Véase Belfiore (1974) y Heidegger (1961: 178-179).

110 Véase J. Annas, 1981:224-229; 335-354 y A. Nehamas, 1982: 54-64.

111 Vide infra.

Tanto en *República* como en el *Sofista* la crítica es inaugurada con la presentación irónica de la *mímesis* como una técnica que puede producir todas las cosas. De allí que se la describa como un juego (*paidiá*).

> -…Pero observa también cómo llamarás a este artesano (*demiourgós*) …que hace todo lo que produce cada uno de los trabajadores manuales… no sólo es capaz de hacer (*poieîn*) cualquier objeto, sino también de producir (*poieîn*) todo lo que surge de la tierra, de conformar todos lo animales, todo el resto de cosas y a él mismo, y además de esto produce (*ergázomai*) la tierra, el cielo, los dioses, absolutamente todo lo que hay en el cielo y todo lo que hay en el Hades bajo la tierra. Ahora dime: ¿te parece que no es posible en absoluto que exista un artesano de este tipo, o que en un sentido puede haber un artesano de todas las cosas, pero en otro no? ¿O no percibes que incluso tú mismo podrías hacer, al menos en un sentido (*trópos*), todas estas cosas?
> -¿Y cuál es ese sentido?
> -No es fácil -dije yo-, sino que se puede hacer de diversas maneras y rápido, incluso de modo rapidísimo, si al tomar un espejo lo quieres girar hacia todas partes. Podrás hacer rápidamente el sol y lo que está en el cielo, y rápidamente la tierra, y rápidamente a ti mismo y al resto de los animales, objetos, plantas y todas las cosas que se mencionaron.
> -Sí- dijo-, como apariencias (*phainómena*), pero no como cosas en verdad reales (*ónta tê aletheía*). (596c-e)

Platón se refiere a una técnica que pretende abarcar la totalidad de las cosas. En este caso no se trata de la sofística sino de la *mímesis*, lo que nosotros llamaríamos "artes". A continuación Sócrates presenta el ejemplo del pintor (*zográfos*) como uno de estos artesanos (*demiourgoí*) que producen todas las cosas pero tan sólo en tanto *phainómena*, es decir elementos que aparecen a la percepción pero son por ello cosas realmente verdaderas (*óntos ón*). En *Rep. X*, la cama verdaderamente real es sólo la Forma (*tó eîdos*) (597 a), lo cual implica, en consonancia con el planteo general de la teoría platónica que lo real pertenece al plano eidético, mientras lo que se da en el plano sensible está sustraído de este rasgo, de modo tal que tampoco la cama que produce el fabricante de camas (*klinopoiós*) es la cama verdaderamente real.

> -Estrictamente, las camas son tres: una es la que existe por naturaleza, de la que podríamos decir, según creo, que está hecha por la divinidad. ¿O quién otro podría hacerla?…Otra es la que hace el artesano… Y otra la que hace el pintor, ¿no?… Así estos tres (el pintor, el fabricante de camas y la divinidad) conocen las tres clases de camas. (597b)

Entre estas tres dimensiones se establece luego una suerte de gradación. La Forma de cama, creada por la divinidad, es una y única; el único *demiourgós* es el *klinopoiós,* puesto que es el que fabrica propiamente una cama que es copia del *eîdos* de cama. El pintor no es en rigor un *demiourgós* porque su imagen es copia de una copia de la Forma de cama, y por ello debe ser llamado imitador (*mimetés)*. Su producto está alejado en tres grados de la naturaleza (*tòn toû trítou ára gennématos apò tês phúseos*) (*Rep.* 597 e). Este desarrollo está puesto a los efectos de producir inmediatamente una analogía que dé cuenta del status de la poesía, lo cual explica varias de las peculiaridades del tratamiento, muy distinto, por ejemplo, de los parámetros de la ontología desplegada en los libros centrales, y especialmente en el pasaje de los símiles al que nos hemos referido en el apartado previo. El pintor es un imitador, entonces, pero también lo es el poeta, y la imágen (*eídolon*) que es producto de la *mímesis* es un simulacro (*phántasma*) porque está en tres grados alejada de la realidad. Es *mímesis* del fenómeno, imitación de la cosa en tanto apariencia, y no imitación de la verdad de la cama, lo cual pretende enfatizar el planteo acerca de las limitaciones cognitivas del artista –pintor o poeta- que no se remonta nunca al plano filosófico que alberga los modelos, sino que copia las entidades cotidianas, mudables y sujetas a aniquilación, que lo circundan. Esta situación queda retratada en el siguiente análisis:

> -Ahora analiza esto: ¿hacia qué se orienta la pintura respecto de cada objeto? ¿Se orienta a imitar (*mimésasthai*) lo real (*tò ón*) tal cual es (*hos ékhei*) o a imitar lo aparente (*tò phainómenon*) tal como aparece (*hos phaínetai*)? Y por eso, ¿la esencia de la mímesis es la del simulacro o de la verdad? (τοῦτο δὴ αὐτὸ σκόπει: πρὸς πότερον ἡ γραφικὴ πεποίηται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ

ἀληθείας οὖσα μίμησις;)

-Del simulacro- dijo.

-En consecuencia, la imitación está lejos de lo verdadero y, según parece, por eso realiza todas las cosas, porque capta un poco de cada cosa y esa parte es una imagen. Por ejemplo, el pintor, decimos, podrá pintar para nosotros un zapatero, un carpintero o el resto de los artesanos sin entender ninguna de sus técnicas. Sin embargo, si fuera un buen pintor, dibujando un carpintero y mostrándolo de lejos, podría engañar a los niños y a los hombres ignorantes haciéndoles creer que es en verdad un carpintero.

-Claro.

-Y sin embargo, creo, mi amigo, que el punto a tener en cuenta en todos los casos es que, cuando alguien no anuncie que encontró un hombre que conoce todas las artesanías y todo el resto de cosas que conoce cada artesano aislado, y en nada de lo que sabe tiene menos precisión, es necesario contestarle a ese hombre que es un ingenuo, y que, según parece, fue engañado al encontrarse con un estafador, es decir, un imitador, de modo que le pareció que era sabio en todos los aspectos, por no ser él mismo capaz de comparar el conocimiento, la ignorancia y la imitación. (598b)

La dimensión imitativa que atraviesa las técnicas mina todavía mucho más las prácticas artísticas que se remiten a los fenómenos y no a sus causas modélicas. Este punto es claramente relevante y excede una cuestión de mera crítica ontológica, dado que el correlato práctico se verifica en la situación en la que quedan las artes que operan en el nivel discursivo, donde claramente se ubicará la poesía. Desde esta perspectiva, la literatura y el teatro interpelan la vida humana y la reflejan, pero estando siempre presas de la superficie fenoménica, sin poder remitir nunca las acciones a sus fuentes, de modo que todo juicio es superficial y toda representación de conflictos está viciada por rasgos antojadizos que no pueden en ningún caso reclamar legitimidad.

De la misma manera, insiste Sócrates, los poemas de Homero son simulacros y no reflejan la verdad. La crítica que sigue a continuación apunta a poner en evidencia que lo que vale es la utilidad de las acciones y no la belleza de las palabras. Pero lo que nos importa aquí, para no perder de vista la relación con el *Sofista* en tanto terreno de intertextualidad explícita con el planteo deleuziano, es el problema de la imagen. El término *eídolon* tiene un campo semántico que refiere a los reflejos en los espejos o las ilusiones ópticas. Aquí está usado en articulación con el término *phántasma* (simulacro) en referencia al tipo de práctica

que es la *mímesis* y al tipo de producto que elabora. *República X* contiene un ataque a las artes que se vale de este concepto de simulacro para hacer explícita la inutilidad de las mismas en relación a las artes manuales o otras *tékhnai* como la medicina (599c) o la legislación (599e).

El pintor, al igual que el autor de tragedias y todos los demás imitadores se encuentra en tres grados alejado de la verdad (597e). Pero ¿por qué compara Platón las imágenes producidas por los pintores y los poetas a las imágenes reflejadas en un espejo? La manera en la que el *mimetés* hace aparecer la cama es la de un simulacro (*phántasma*). Este pasaje de *República* no se puede apreciar en toda su riqueza si no se tiene en cuenta la particualaridad de esta noción en el uso platónico. *Phántasma* es una apariencia pero también un parecer, es decir, un creencia, un juicio o, como lo toma Heidegger (1961), según hemos mencionado en el apartado anterior, una perspectiva.

La cama producida por el pintor, al igual que la imagen de la cama en el espejo, es, como lo explica Heidegger, sólo "*una* visión de la mesa, *un* modo en el que ella aparece: si la pinta de frente, no puede pintar la parte posterior…" Lo que produce el *mimetés*, a diferencia de lo que produce la divinidad, no es un *eîdos* como *idéa* sino un *eídolon*, un escorzo, un "pequeño *eîdos"* que queda reducido a un solo modo de mostrarse.

¿Por qué elige Platón la cama como ejemplo para establecer la diferencia entre las imágenes que son producto de la *mímesis* y las Formas? Tanto los ejemplos de *República X* como los del *Sofista* son casos de producciones humanas, el problema de la *mímesis* es un problema de la *tékhne,* de la diferencia de las *tékhnai*. El problema de la Idea está en estos diálogos directamente relacionado al problema de la producción. Platón habla aquí de una cama que existe "por naturaleza" (597b), la que es producida por la divinidad y es la cama real, es el modelo de cama al que mira el artesano y que él mismo no puede producir (pues el modelo de cama no está hecho de material ni con las herramientas de las que él dispone). Según lo explica Heidegger, "Puesto que la cuestión de la verdad está hermanada con la cuestión del ser, en la base de la interpretación del arte como μίμησις se encuentra el concepto de verdad griego. Sólo sobre esa base la μίμηεσις adquiere sentido y peso, pero también necesidad" (1961:164). Para comprender esto debemos tener en cuenta que la Idea tiene para Heidegger la connotación de "aspecto" más que de "concepto". Todo el juego de *República X* gira en torno a las distintas formas de mostrarse la Idea. El aspecto de la cama no puede ser algo producido por el artesano, sino que necesariamente el artesano debe mirar la Idea, el aspecto de cama para producirla, es decir, hacerla aparecer:

> ή εν τη φύσει ούσα, "la cama que es en la naturaleza" quiere decir: lo que esencia en el puro ser como lo que presencia a partir de sí, lo que sale de sí, se opone a lo que sólo es pro-ducido por medio de otro, ή φύσει κλίνη: lo que se pro-duce a sí mismo inmediatamente a partir de s en su puro aspecto. Lo que as presencia es la simple visión de un είδος, la visión pura que no pasa a través de otro, es decir, la Ιδέα. El hombre no es capaz de hacer que ésta reluzca, que surja, φύει. El hombre no puede producir la ιδέα, sólo puede ser conducido ante ella. Por eso dice Sócrates de la φύσει χλίνη: ήν φαί μεν αν, ώςέγφμαι, θεόν έργάσασθαι, "de la que podríamos decir, según creo, que un dios la ha producido y entregado". μία δε γε ην ό τέκτων. "Otra cama es, sin embargo, la que hace el carpintero". μία δε ην ό ςωγράφος. "Y otra diferente la que lleva a cabo el pintor". Esta triplicidad de la cama única y, naturalmente, de todo ente singular existente, queda recogida en la frase siguiente: Ζωγράφος δή,κλινοποιός,θεός,τρείςοὗτοι έπιστάται τρισιν εϊδεσι κλινών, (597 b). "Por lo tanto estos tres, el pintor, el fabricante de camas y el dios, son έπιστάται, aquellos que se atribuyen, que presiden tres modos del aspecto de la cama". Cada uno de ellos preside un modo diferente del mostrarse y dirige a éste la mirada a su manera, es quien inspecciona, vigilando y dominando el mostrarse. Si se traduce simplemente είδος por "especie" —tres especies de cama— lo decisivo queda oculto, porque aquello a lo que apunta Platón es a hacer visible cómo "lo mismo" se muestra aquí de manera diferente: tres modos del mostrarse y por lo tanto de la presencia y por consiguiente tres flexiones de ser mismo. Lo que importa es la unicidad del carácter fundamental que se mantiene a través de todas las diferencias, o sea, que se mantiene de modo constante en el mostrarse: tener tal y cual aspecto y presenciar en el aspecto. (1961: 174-5)

El hombre no puede producir la *idéa*, sólo puede ser conducido ante ella. La cama del carpintero *es* en menor medida, es decir, *existe* en menor medida que la cama que es en la naturaleza (*he en tê phúsei oúsa*) porque a diferencia de esta última que es en sí y por sí, la cama del artesano es producida no por sí misma sino por medio de otro. Es en este sentido que debe entenderse el producir (de aportar el aspecto de algo en algo diferente) y en este sentido, el espejo también produce el aspecto de la cama. Pero el aspecto reducido en el que la muestra indica su carácter degradado frente a la cama que fabrica el artesano.

Como dijimos, este pasaje ha sido muy debatido debido a la extrañeza de la argumentación platónica, especialmente en lo que toca a la mención de un demiurgo divino, a la utilización de un artefacto y al dispositivo de la explicación de las Formas. Cualquiera que esté familiarizado con el argumento sobre la extensión de las Formas del Parménides y las críticas de Aristóteles a la teoría de las Ideas capta de inmediato el horizonte polémico de este ejemplo, que ha hecho que intérpretes importantes renieguen del planteo del libro X como un foco de malentendidos, antes que de aclaraciones. Cabe notar, sin embargo, que en la economía del diálogo la vuelta sobre el tema de la poesía para aclarar la vinculación de lo dicho en los libros II y III con el marco metafísico desarrollado en los libros centrales indica

claramente que Platón estaba interesado en precisar ciertos puntos y el enfoque no puede liquidarse livianamente como un sinsentido que hay que omitir.

En torno al problema que presenta este pasaje a la teoría de las Formas y en relación con la inconsistencia del libro décimo respecto del resto de la *República* y del pensamiento platónico en general es interesante la lectura de C. Mársico que atribuye estas rarezas a una referencia intertextual con la filosofía antisténica. Recurrimos a esta lectura porque aporta, para nuestro estudio, un vínculo adicional con la figura de Antístenes, que, según vimos, presenta elementos relevantes, por un lado, para pensar la primera inversión del platonismo, perpetrada en el momento mismo de su surgimiento, a la vez que para comprender la ligazón interna que conecta esta inversión con la que llevan adelante los estoicos, según hemos visto en el Capítulo 2. Antístenes conecta por medio de una triangulación las estrategias deleuzianas de mirar a la antigüedad en la forma de platonismo y estoicismo, de un modo que de manera sugerente hace planear la figura de Antístenes en todo el planteo. Con ese marco Antístenes adviene también en el seno del tratamiento acerca del simulacro en el famoso pasaje de las camas y ofrece, además, una clave para comprender su carácter extraño y disruptivo.

Siguiendo esta lectura, Platón incorpora aquí una posición ontológica que no es la suya propia sino la de Antístenes, contemporáneo suyo que también pertenecía al círculo socrático. No se trata de una sugerencia nueva, sino que está preparada por la posición de Stählin, que en 1901 retomó un afirmación marginal de Dummler, según la cual Antístenes habría planteado que la poesía copia particulares, como no puede ser de otro modo, ya que la ontología antisténica tiene una raíz férreamente corporeísta y sólo considera existentes las entidades corpóreas cualificadas. No hay Ideas inteligibles ni átomos corpóreos desprovistos de cualidades, sino que lo aquello que existe es ni más ni menos que aquello que encontramos en nuestra existencia diaria y está sujeto a la corporalidad y porta cualidades que pueden ser captadas por nuestra percepción y procesadas por nuestro entendimiento para alcanzar una comprensión global del mundo, para lo cual estamos auxiliados por la globalidad del lenguaje que constituye un correlato de la realidad.

De acuerdo con esto, entonces, el poeta antisténico copia particulares y con esto obtiene imágenes directas de lo real sin necesidad de tener que remontarse en el costoso periplo que vimos descripto en la línea y que hace de la vida del filósofo platónico un programa de esfuerzo sostenido sin éxito asegurado. La salida antisténica entrañaría una suerte de atajo que deja al platonismo como un sistema costoso y gravoso. En esta lectura es por eso que Platón insertaría en este punto una respuesta a este esquema, transformando el

acceso directo a lo real de la poesía antisténica en un esquema de tres planos que deja el modelo rival como una mera copia de particulares sensibles y le sustrae, por tanto, la pretensión de realidad. El antistenismo quedaría, por ello, transformado en simulacro.

En otras palabras, la elección de un objeto como la cama no es extraño si Platón buscaba reducir al absurdo la teoría antisténica mostrando sus limitaciones a través de sus propios ejemplos. Esto explicaría la posición realista respecto de las formas de la que se extraña Annas (1982: 228) así como la alusión específica a Homero como el ejemplar de la poesía que se pretende descartar (Mársico, 2014: 226-245). Esta interpretación cobra más valor si tenemos en cuenta que la posición de Antístenes cifra una importancia radical en la crítica homérica, que constituye la base textual sobre la que se ensaya el método de "investigación de los nombres".[112] Los pasajes sobre el simulacro de *República*, X serían, por un lado, una revisión integradora de la poesía en el marco de la metafísica del período medio, pero además un pasaje intertextual fuertemente agónico que impugna una manera rival de interpretar la función del discurso y su relación con lo real, de modo que la apelación al simulacro es al mismo tiempo una categoría ontológica y una estrategia para desacreditar otras filosofías que quedan sumidas en la inferioridad de su ser copia depreciada de irrealidades.

En este sentido, la imagen de la cama que elabora el pintor será descartada no sólo porque está en tres grados alejada de la cama real (597e) sino porque no versa acerca de lo real (*tò ón*), lo cual indicaría que es una imagen *alethés*, sino que versa acerca de lo que aparece o parece (*tò phainómenon*), lo que indica que es un *phántasma* (598b). Esta distinción entre fenómeno y simulacro que es presentada como gradual aquí, es presentada de otra manera en la alegoría de la línea donde la división entre simulacros e íconos es cualitativa tanto desde un punto de vista gnoseológico —unos corresponden a la *pístis* y otros a la *eikasía*— y ontológico. Como vimos en el primer apartado, esta distinción es clave para nuestro análisis ya que una cosa es el problema de cómo nos representamos las cosas a través de los sentidos y otra diferente es cómo algunas prácticas producen falsas representaciones de lo real a través de la pintura y los discursos. Con esta herramienta entre manos Platón sale a combatir las prácticas que compiten con el tipo de discurso que se encuentra inaugurando.

Volvamos, para cerrar el recorrido por estos pasajes que nos acercan al debatido tema de la relación entre poesía y filosofía, a la interpretación de Heidegger sobre este tema, que enlaza esta es cuestión con la inversión del platonismo. Según Heidegger, como dijimos, el

---

112 Véase la presentación general de la posición antisténica en el apartado 4.6.4. de este capítulo.

problema de la *mímesis,* que en este caso se aplica a la pintura, es que sólo muestra una pequeña perspectiva del objeto, de modo que sólo con desplazarnos de lugar podemos descartar como insuficiente. Lo que Heidegger critica de esta mirada platónica sobre el arte es que hace caso omiso de la importancia de la perspectiva singular al momento de expresar el ser de algo. A la posición platónica opone las palabras que Erasmo dedica a Durero:

> *ex situ reí minus, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit* (al mostrar una cosa singular desde su correspondiente situación, [Durero] no hace aparecer la visión única y aislada que se ofrece en ese momento al ojo)[113]

y destaca la importancia de la singularidad de la perspectiva en la manifestación del ser de eso que se muestra. Heidegger ve en las palabras de Erasmo la marcha hacia una transformación en la comprensión del ser, marcha en la que el arte tiene un rol fundamental (1961: 178-179).

Según Heidegger la inversión nietzscheana del platonismo consiste en hacer depender lo suprasensible de lo sensible, pero no en el mismo sentido del positivismo sino rescatando el arte como la forma más verdadera de creación y de conocimiento. Es por ello que debe pensarse la inversión dentro del marco de la lucha de Nietzsche contra el nihilismo, de la idea del arte como creación y la fundación del arte en la vida corporal:

> No es necesaria ni la supresión de lo sensible ni la de lo suprasensible. Se trata, por el contrario, de eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible. Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible (1961: 197).

La expresión más acabada de la inversión la encuentra Heidegger en el texto “Cómo el mundo verdadero se convirtió finalmente en fábula. Historia de una error”, que nosotros hemos mencionado en el Capítulo 1. Como vimos, allí Nietzsche reconstruye el tránsito de la Idea platónica por la historia de la filosofía en seis pasos. La Idea que comienza siendo la Verdad ética, ontológica y gnoseolójica va alejándose y y volviéndose inaprehensible hasta desaparecer. Al desaparecer la Idea y con ella el Mundo Verdadero, desaparece también el Mundo Aparente. “Pero el mundo sensible sólo es el «mundo aparente» según la interpretación hecha por el platonismo. Sólo con la supresión de éste se abre el camino para

113 M. Heidegger, 1961: 178-179.

afirmar lo sensible y, con él, también el mundo no sensible del espíritu.”

La inversión nietzcheana debe buscarse, según Heidegger, en la relación entre el arte y la filosofía. Si para Nietzsche el arte vale más que la verdad y en ello consiste la inversión propiamente, debe buscarse entonces la relación inversa en Platón, el valor de la verdad por sobre el arte. Heidegger se adentra en las posibilidades hermenéuticas de esta lectura de la inversión basándose principalmente en *República* y en particular en el tratamiento de la *mímesis* del Libro X.

Si para Nietzsche el arte vale más que la verdad esto no puede querer decir que el mundo de las apariencias vale más que el de las esencias, o que es el único real. Como bien lo indica Heidegger, esta formulación de la inversión dejaría a Nietzsche atrapado dentro de la estructura platónica ya que las apariencias solo son tales por oposición a las esencias. Si entendiéramos así la inversión, entonces no habría diferencia entre Nietzsche y la imagen del sofista presentada por Platón. La inversión debe suprimir el plano de las esencias y si éste cae, necesariamente con él cae también el plano de las apariencias. Pero para poder eludir la estructura jerárquica debe situarse desde un perspectivismo. Sólo desde allí la verdad y la virtud pueden concebirse como su inverso: como apariencias, en el sentido de su aparecer desde una perspectiva. Con esto dicho, avancemos ahora hacia el tratamiento platónico acerca del simulacro que Platón despliega en *Sofista*.

4.6. El simulacro como producto de la sofística en el *Sofista*

El Sofista es, parafraseando la presentación tradicional de W. Guthrie, un entretejido de problemáticas cuyo tema declarado (el de la sofística) sirve como un medio para avanzar en los temas del Ser, del No Ser y del error mediante la oposición de argumentaciones de origen sofístico.[114] Este diálogo es de particular interés para Deleuze porque Platón desarrolla aquí un concepto de “diferencia” que no se reduce a la negación de la mismidad. El concepto es,

114 W. Guthrie (1992, p. 136). Hay quienes sostienen que el *Sofista*, que continúa las temáticas de la falsedad y la opinión desarrolladas en el *Teeteto*, consitituye junto con el *Político* las dos primeras partes de una trilogía inclonclusa que se anunciaría al comienzo del mismo. El proyecto de la trilogía platónica ha dado lugar a un largo debate en torno al carácter irónico o literal de las referencias. Hay quienes sostienen que el proyecto era real pero Platón no llegó a concretarlo, como Guthrie (1992) y Cornford (1935) y quienes consideran que Platón no pergeñó realmente una trilogía (Friedländer,1964[1989]). Wilamowitz afirma que el problema del conocimiento, iniciado pero irresuelto en *Teeteto*, no es abordado en *El Sofista* ni *El Político* por ser la prerrogativa de *El Filósofo*.

en rigor, el de "lo diferente" (*tò héteron*) que es presentado en el diálogo como uno de los géneros mayores (*mégista géne*) junto con el movimiento (*kínesis*), el reposo (*stásis*), lo mismo (*tò autó*) y el ser (*eînai*) (254b y ss.). El concepto de simulacro juega un rol central en el diálogo. La pregunta inicial es cómo distinguir entre el filósofo, el político y el sofista.[115]

El problema de la falsedad toma como punto de partida el planteo de Parménides con respecto al no-ser:

> Que esto nunca se imponga -dice- que haya cosas que no son. Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino." ("οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα: ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα." Parménides Fr. 7.1; *Sof.* 237 a).

El problema, como lo deja en claro Platón, no es la posibilidad de afirmar el no-ser en términos existenciales, lo que nosotros traduciríamos como el problema de la nada, sino la posibilidad de afirmar lo falso (*Sof.* 259 a). Este problema responde a un debate teórico propio del grupo socrático y, más específicamente, a una discusión que nos lleva de nuevo a la colisión entre Platón y Antístenes.

El problema es la aporía que genera el hecho de que algo pueda "semejarse y parecer, sin llegar a ser" (τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή) y que se pueda "decir algo, aunque no la verdad" (τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή) (236e). Esto nos remite a la posición que Aristóteles atribuye a Antístenes de que, a causa de su concepción de la definición como *oikeîos lógos*, cualquier enunciado falso es enunciado de nada:

> Por eso Antístenes creía ingenuamente que no se dice nada con relevancia excepto por medio del enunciado propio, uno para cada cosa. De eso surgía que no es posible contradecir, y en general no es posible mentir" (διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἓν ἐφ᾽ ἑνός: ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Met. V 1025 a),

posición de la cual también se sigue la otra afirmación que suele atribuirse a Antístenes de que no es posible contradecir (SSR V.A. 152-156; Mársico 963-970).

Sin embargo, antes de que se haga alusión a Parménides, el debate inmediatamente anterior versa sobre la distinción entre dos ramas de la técnica de producción de imágenes

---

115 Lo que para algunos indica la proyección de tres diálogos de los cuales Platón habría escrito sólo dos, el *Sofista* y el *Político*.

(*eido̲lopoiiké tékhne̲*), la *eikastiké̲ tékhne̲* y una *phantastiké̲ tékhne̲*,[116] cuya diferencia específica está determinada por el tipo de producto de cada una de ellas. La *eikastiké̲ tékhne̲* produce un tipo de imágenes que son llamadas *eikónes*, y que son elaboradas siguiendo las proporciones del modelo, estas imágenes constituyen el ámbito que en *República* corresponde a la *eikasía* (510 a).

La *phantastiké̲ tékhne̲*, tiene por producto imágenes que parecen o aparecen sin asemejarse (*phaínetai mén, éoike dè où*); éstas son llamadas *phántasma*. Así, el problema de lo falso, si bien en su desarrollo argumentativo está desplegado de manera compleja en relación con la comunicación entre los géneros (249d-259d) y en relación con la estructura del *lógos* (259d-265a), el paradigma de lo que Platón delimitará como falso está dado a través de la metáfora visual en analogía con este tipo de imágenes-fantasma. Esta sección, no obstante, es dejada de lado por los estudios del sofista que priorizan la sección intermedia del diálogo. Al poner el énfasis en la diferencia entre *eikónes* y *phantásmata* Deleuze da con el corazón de lo que subyace a la concepción de la falsedad, a saber, su dimensión moral y estética.

En el *Sofista*, al igual que en el libro décimo de *República*, el simulacro funciona en el marco del problema de la *mímesis.* Mientras que en *República* el *mimeté̲s* es el artista, el pintor y el poeta, en el *Sofista* este nombre abarca también la práctica sofística. En el *Sofista*, la *mímesis* es considerada la rama más general de la técnica de producción de imágenes (*eidolopoiiké*) que abarca por un lado la técnica de producción de íconos (*eikastiké tékhne*) y por otro, la técnica de producción de simulacros (*phantastiké tékhne*). El objetivo de esta división es la de identificar la práctica sofística como una *phantastiké tékhne*, a diferencia de otra práctica (que quizás podría atribuirse al filósofo) y que consiste en la producción de *eíkona*, esto es, semejanzas o íconos. El Extranjero de Elea definirá la sofística como una técnica de producción de simulacros (*phantastiké̲ tékhne̲*).

El tratamiento del problema del simulacro en Sofista nos llevará por varias derivas en las que la figura de Antístenes aparecerá con fuerza fantasmática pero persistente. Comenzaremos analizando la noción de sofista como contradictor, para pasar luego a la exégesis de los conceptos de simulacro y diferencia y los de no ser y negación, lo cual nos dejará a las puertas de la paradoja del contradecir, su eco en la recepción aristotélica y, finalmente, arribaremos a la gran novedad del *Sofista*, encarnada en la postulación del no ser

116 Esta división nos recuerda a la distinción de las *tékhnai* en el *Gorgias*. En este diálogo, dentro de la rama de las adulaciones, la retórica era definida como un simulacro de la política. La característica principal de estas prácticas es la del engaño. Véase capítulo 4.3.

como diferencia, al mismo tiempo el arma más poderosa de Platón contra Antístenes, y un plano atravesado por el simulacro al que Deleuze apuntará muy especialmente en su apropiación. Comencemos, pues, el recorrido por el *Sofista* y sus recodos.

4.6.1 El sofista como contradictor y la emergencia del simulacro

El desarrollo de *República* X resuena en algunos pasajes del *Sofista* donde también se hace alusión al simulacro y al problema de la *mímesis.* Existe un paralelo importante entre los argumentos de *Sofista* 233e-234b y *Rep.* X, 596 a-e. Como adelantamos, mientras que en *República* el *mimetés* es el artista, el pintor y el poeta, en el *Sofista* este nombre abarca también la práctica sofística. El término aparece utilizado en el marco de la definición que da el Extranjero de Elea de la sofística como una técnica de producción de simulacros (*phantastiké tékhne*), que es a su vez una rama de la técnica de producción de imágenes, la cual es presentada por el Extranjero de Elea como una forma de *mímesis*. También aquí el simulacro es definido como un tipo de imagen que no se atiene a las proporciones del modelo (235d-236a).

La sección comienza con una referencia similar a la de *República* 596c-e. Allí se afirma que hay un artesano (*demiourgós*) que se jacta de poder hacer (*poieîn*) cualquier objeto, todo lo que surge de la tierra y de producir (*ergázomai*) también la tierra, el cielo y los dioses. En *Sofista* se habla de una técnica que, siendo ella sólo una (*mía tékhne*) puede no sólo decir y contradecir, sino producir y hacer todas las cosas:

> EXTR. - Si alguien a firma que sabe no sólo decir y contradecir, sino producir (*poiéo*) y hacer (*dráo*), con una sola técnica todas las cosas... Me refiero a todas las cosas: a ti y a mí, y, aparte de nosotros, a los otros seres vivos y a los árboles.
> TEET. - ¿Cómo dices?
> EXTR. - Si alguien afirmara que podría producir nos a ti y a mi y a todas las demás criaturas… (233d)

Esto, afirma el Extranjero, no es una verdadera *tékhne* sino que se trata de una apelación a la *mímesis:*

> ¿Y qué? Cuando alguien dice que sabe todo y que puede enseñar lodo a los demás, por poco dinero y en poco tiempo, ¿no debemos pensar que se trata de un juego (*paidiá*)?… ¿Concibes una forma de juego más habilidosa y más divertida que la imitación (*mímesis*)? (234a).

Noburu Notomi (1999), en su comentario al *Sofista* sostiene la hipótesis de que Platón presenta en este diálogo a la sofística como parte de la *mímesis* con el objeto de evocar la crítica que dirige contra los poetas en *República X*, donde también se vale del concepto de simulacro para expresar el tipo de imagen que produce la práctica mimética (*Rep.* 598c). La ironía residiría en considerar en este diálogo a la sofística como una técnica (*tékhne*) cuando sabemos, por la crítica de *República X*, que la crítica a la *mímesis* radica en que no es una verdadera *tékhne* aunque se presenta como tal. El sofista es definido como contradictor (*antilogikós*), que todo lo contradice, lo cual implica que debe saber —pretendidamente— acerca de todo lo que contradice (*Sof.* 232b). Esto lleva a la pregunta por aquellos que dicen tener una técnica que les permite saber acerca de todo y poder producirlo todo (234b). De la misma manera, la *mímesis* es descripta en *Rep.* 596a-e como un juego mediante el cual un hombre aparenta poder producirlo todo y en este sentido funcionaría la estrategia de retomar la crítica ya planteada contra la *mímesis* en *República X* (1990: 126-133).

En efecto, esta técnica que se jacta de poder producirlo todo es planteada en el *Sofista,* al igual que en *República,* como *mímesis.* Se dice que el sofista es un mago y un imitador que pertenece al género de los ilusionistas porque elabora imágenes discursivas (*eídola legómena*) de todas las cosas haciendo creer a sus oyentes que sabe acerca de todas las cosas de las que habla (234c). El espejo del argumento de *República* pasa a ser el *lógos* sofístico. En virtud de la metáfora de las artes o técnicas de las que se venía hablando a propósito del ejemplo de la técnica de la pesca con caña que había sido definida como una técnica de adquisición (219 ss.),[117] la *mímesis* es ahora definida como una técnica de producción de imágenes (*eidolopoiiké*) (235b). Ésta es dividida a su vez en dos, retomando la división más general de la *tékhnai* que las dividía en productivas o adquisitivas.

La técnica de producción de imágenes se divide a su vez en la técnica de producción

117 El extranjero expone su método de división a Teeteto mediante un ejemplo que estima fácil de comprender, el de la pesca con caña. Procede entonces a hacer una clasificación del ámbito de las *tékhnai* cuya división más general es entre las adqucitivas y las productivas. La división se va volviendo cada vez más específica, optando siempre por una de las dos vías dispuestas. El resultado de la aplicación del método es la definición que clasifica a la pesca con caña como una técnica adquisitiva de captura mediante la caza de seres vivos flotantes mediante la pesca que caza con anzuelos levantando de abajo hacia arriba (221b). Tomando esto como ejemplo, se intentará definir al sofista.

de simulacros (*phantastiké*) y la técnica de producción de íconos o semejanzas (*eikatiské*). La técnica figurativa fabrica sus imágenes teniendo en cuenta las proporciones del modelo (*paredeígmatos summetrías*), mientras que la simulativa no. El Extranjero compara la técnica simulativa a la de quienes modelan o dibujan obras monumentales (235d-236a). Éstos dibujan la parte superior en proporciones más grandes que la inferior de modo tal que quien mire la obra desde abajo perciba un efecto óptico de homologación de las medidas. El producto final es una imagen que guarda una armonía aparente para el punto de vista del observador que mira desde abajo. El simulacro, por tanto, al igual que las obras monumentales, es una imagen que se construye tomando en cuenta el punto de vista del observador.

La misma idea es expresada en 234b, donde se recurre a la analogía entre la distancia física entre el observador y una imagen dibujada y la ignorancia del oyente ante el efecto de sabiduría del sofista como condiciones para que el engaño surta efecto. También aquí se dice que el sofista elabora las imágenes discursivas de tal modo que parecen reales y verdaderas a quien escucha comparando este efecto con el que tiene un dibujo mostrado desde una distancia muy grande, desde la cual se ocultan las imperfecciones. La conclusión que podemos extraer es que el simulacro, al estar elaborado de esta manera, no resiste el movimiento de la perspectiva. El joven crece, cobra experiencia y logra ver la falsedad en el discurso sofístico al igual que quien se acerca al dibujo sombreado ve que la figura desaparece. El mismo ejemplo es utilizado en *Rep*. 602c junto con el ejemplo de la pintura sombreada.

La diferencia fundamental entre los distintos tipos de imágenes que son producto de estas técnicas radica en la relación que guardan con la proporción. Los íconos (*eikónes*), entonces, están construidos según las proporciones del modelo (*paredeígmatos summetrías*), mientras que los simulacros no respetan estas proporciones. Pero el problema no está en la imperfección del simulacro en relación con la Idea, ya que sabemos que Platón considera toda instancia de la Idea como menos perfecta que ella misma. El problema central es que el simulacro, por no seguir el paradigma, carece de esencia. Al no guardar relación con la Idea, no podemos decir que tenga esencia alguna. El ícono es una imagen *de la Idea*, mientras que el simulacro es solamente imagen. Podríamos decir entonces que el simulacro tiene una existencia puramente estética y no ontológica. Esta característica es la que Deleuze destacará como una potencia del concepto. El hecho de que su existencia sea puramente estética lo despoja de la necesidad de un Modelo u Original, la sola existencia de este tipo de imágenes pone en jaque la noción misma de Idea. Es por eso que la inversión del platonismo radica en

el sacar a la luz al simulacro.

4.6.2 Simulacro y diferencia en Sofista 233 ss.

A partir de la definición del sofista como contradictor (*antilogikós*) en 233b, el Extranjero pasa a definir la técnica sofística como una *phantastiké tékhne*, que es la técnica de producción de imágenes falsas o, lo que es igual, de simulacros. El simulacro, en tanto imagen falsa, es definido como un tipo de imagen que "es lo que no es", entendiendo por eso que es algo diferente de lo que pretende ser. En este punto el Extranjero plantea a Teeteto una paradoja respecto del no-ser:

> En realidad , bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil. (236e)
> ὄντως, ὦ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγξάμενον ἐναντιολογίᾳ μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπόν.

El problema de esta argumentación es que supone que el no-ser es (τὸ μὴ ὂν εἶναι) y esto contradice al gran Parménides. La aporía se presenta cuando se quiere afirmar que algo aparece pero no es, o que puede ser pensado pero no es (τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή) y cuando se quiere afirmar la posibilidad de enunciar algo que no es verdadero (καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή). Tradicionalmente se ha notado que el problema principal aquí es la identificación griega de verdad y ser. "Un griego hablaba no sólo de decir o creer una falsedad (*pseûdos*), sino, con el mismo sentido idiomático, de decir

o creer lo que no es”.[118]

También en el *Teeteto* se plantea el problema de la falsedad en estos términos: puesto que existencia y verdad son conceptos que se implican mutuamente, lo existente debe ser verdadero y lo verdadero existente, pero, entonces, ¿cómo podemos creer lo falso, siendo que lo que puede ser pensado es sólo lo existente y, en tanto existente, ha de ser verdadero? La argumentación que se desarrolla a continuación tiene por objeto dar una explicación de los juicios falsos a través de dos modelos de mente, el primero es el símil de la mente tablilla de cera que describe el juicio falso como un proceso de mala asociación de imágenes de percepción con las imágenes que les corresponden en la memoria; el segundo es el símil de la mente pajarera que describe el juicio falso como el empleo errado de un concepto por otro.

Sócrates plantea el siguiente dilema: no podemos i) pensar que una cosa es otra cosa ni ii) pensar lo que no es: “¿Es posible que ocurra lo que se ha dicho y pueda una persona opinar lo que no es, ya sea de las cosa que son o de un modo absoluto?”(188c) Esta forma de considerar los juicios falsos hace imposible concebir su posibilidad, sin embargo, hay juicios falsos, por lo que debemos ser capaces de explicarlos. En el primer caso la falsedad es concebida como un error de atingencia, el segundo caso es un problema que ya había sido formulado por Protágoras en la primera sección

> No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas” (167a).

El problema consiste en que “pensar lo que no es” equivale a “no pensar nada”, lo cual equivale a “no pensar en absoluto”, Protágoras afirma que todo juicio debe ser verdadero, puesto que si pensamos, pensamos algo que es, y en tanto existente, debe ser verdadero. Sócrates, en cambio, plantea la cuestión de un modo diferente, a saber, dado que hay algo tal como los juicios falsos, estos no pueden ser “pensamiento de lo que no es” si ello significa no tener nada en la mente ¿qué son, entonces, los juicios falsos? Este problema, que queda planteado pero no es desarrollado en el *Teeteto* cuyo objeto de análisis es la primera

118 Véase W. Guthrie (1992: V.168).

forma de concebir los juicios falsos, es el que se aborda en el *Sofista.*

La paradoja eleática que asocia ser y verdad queda planteada en *Sof.* 237a. Esta se resuelve con lo que el Extranjero reduce a un parricidio, es decir, a la refutación de la tesis parmenídea y la consecuente afirmación de que el no-ser es. Esta refutación tiene dos partes, una en la que se analiza la imposibilidad de afirmar juicios negativos del tipo "X no es Y" (257b y ss.) y otra en la que se analizan las condiciones de los enunciados falsos como "Teeteto vuela" (263a y ss.). Analicemos esto con un poco más de detalle.

4.6.3 No-ser y negación

Tras haber presentado las posiciones de los materialistas y de los amigos de las Formas en torno a qué es el ser, o "lo que es" (*tò ón*) se llega a la pregunta por el movimiento y el reposo (*Sof.* 249b). El Extranjero plantea el problema en términos de una dicotomía, a) si todo cambia queda suprimido el ser porque el intelecto necesita que haya algo inalterable para existir; pero b) si todo está en reposo no hay ningún pensamiento de nada en absoluto porque no habría posibilidad de mezcla y combinación. Esta dicotomía también está presente en el *Teeteto*, pero mientras que en dicho diálogo se tematiza la primera deriva de la dicotomía, la de la imposibilidad del conocer ante la ausencia de algo estable (*Teet.* 182d), en el *Sofista* se tematiza la segunda, a saber, la imposibilidad del *lógos* sin mezcla y alteración.

Para ejemplificar dicho problema, el Extranjero se refiere a aquellos que afirman que no se puede decir que "el hombre es bueno" porque el hombre es hombre y lo bueno es bueno. En este panorama el concepto de lo diferente (*tò héteron*) cumplirá la función de desambiguar el uso copulativo y el uso identitario o existencial del verbo ser habilitando así la posibilidad de que el no-ser sea. El no-ser que se afirma en el *Sofista* no es, no obstante, el no-ser en términos existenciales (la nada) sino el no-ser en términos de diferencia.

Para refutar a quienes sostienen, como los viejos que se instruyen tardíamente, que nada puede mezclarse, Platón propone afirmar que el ser es tanto movimiento como reposo, y que movimiento y reposo no se excluyen entre sí (252b). Para ello introduce la teoría de los grandes géneros (*mégista gene*). La argumentación sostiene que al decir que hay movimiento y hay reposo, estamos refiréndonos a tres grandes géneros: el movimiento (*kínesis*), el reposo

(*stásis*) y el ser (*eînai*) (250a y ss.), luego a esos tres géneros, se les suman dos más: lo mismo (*tò autó*) y lo diferente (*tò héteron*) (255c y ss.). El arte de la correcta combinación entre los géneros es la dialéctica que es a la formación del discurso lo que la gramática es a la formación de las palabras (253a-254b).

Cada uno de los géneros combina con los demás dando a participar a los demás aquello que le corresponde en esencia. Cada género es lo que es en tanto participa de los géneros de lo mismo (*tò autó*) y de lo diferente (*tò autó*). Es en virtud de que participa de lo mismo que el movimiento es igual a sí mismo y es en virtud de que participa de lo diferente que es diferente de los demás. La especificidad del género de lo diferente es que es siempre en relación (*pròs allá*). Lo diferente es diferente siempre en relación a otra cosa (ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον) (255d). El resto de los géneros, en cambio, son diferentes no por su propia condición sino porque participan de lo diferente. Esto nos permite decir entonces, por ejemplo, que el movimiento es y no es el mismo. Es el mismo que sí mismo en virtud de participar de "lo mismo", pero es diferente del reposo en virtud de participar de "lo diferente". Por el mismo argumento es diferente y no diferente (256b). Es de esta manera que el género de "lo diferente" les permite entonces a Teeteto y al Extranjero, decir que el no-ser es:

> Es, entonces necesario que exista el no-ser en lo que respecta al movimiento, y también en el caso de todos los géneros. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no-es pero al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es. (255d-e)
> ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη: κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου [256ε] φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα.

Aún más, pueden decir también que el ser no-es, en tanto es un género que difiere de otros:

> Y así, para nosotros el ser no existe tanto cuanto existen las otras. Pues al no ser aquellas, si bien él es un algo único, no es las otras cosas, cuyo número es infinito. (καὶ τὸ ὂν ἄρ᾽ ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν: ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔστιν αὖ) (257a).

¿Cuál es entonces la naturaleza de lo diferente? Al igual que la ciencia que es una y muchas a la vez, dice el Extranjero, la naturaleza de lo diferente es sólo una y es por ello que recibe un solo nombre, pero está parcelada. Lo no bello es lo diferente sólo de la naturaleza de lo bello. Es una cierta posición respecto de lo que es, existe y es parte de "lo diferente" (258a). Del mismo modo, el no-ser existe y es parte del género de lo diferente. …así como lo grande era grande y lo bello era bello y a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras (258b-c)

El Extranjero concluye que han contradicho a Parménides y que han encontrado la Forma del no-ser (258d). No obstante esta afirmación, parece estar claro que Platón no se refiere, cuando habla de no-ser, al no-ser existencial. Él mismo se encarga de dejarlo en claro al decir que el no-ser no es lo contrario (*enantíon*) del ser, sino sólo algo diferente (*héteron*) (257b). La razón de esto es que la negación misma no debe ser interpretada como oposición, sino que hace referencia al ámbito de todo aquello que es diferente del nombre negado.

4.6.4 Antistenes y la inversión del platonismo

Entre los viejos que aprendieron tardíamente se filtra en lo que hemos visto una posible alusión hiriente de Platón a su condiscípulo Antístenes. La presencia intertextual de Antístenes ha sido debatida y cuenta con sostenedores enérgicos y detractores encendidos. En nuestra lectura, nos dejaremos llevar por los elementos que sugieren una presencia que ya hemos vislumbrado también en otros sectores de la obra de Platón.
Volviendo, entonces a nuestro pasaje del *Sofista*, cabe señalar que Néstor Cordero sostiene que Platón no refuta a Parménides porque el no-ser tiene otro sentido en la fórmula parmenídea. Parménides no negaba la posibilidad de afirmar juicios negativos sino la posibilidad de afirmar existencialmente el no-ser, es decir, lo que nosotros llamamos "nada"[119]. Podría decirse que quizás Platón tenga en claro que este argumento sofístico no es atribuible sin más a Parménides. En ese caso, la figura de Parménides podría estar operando como la máscara de aquellos que sostenían esta posición y que no están directamente

119 Sobre este púnto véase Cordero (1992: n. 257)

nombrados en el diálogo. Podría tratarse de una alusión a la posición antisténica. Por cierto, se ha considerado, como dijimos, que la referencia de 237a a los ancianos que se instruyen tardíamente (γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι) es una referencia maliciosa a la figura de Antístenes. Platón se referiría aquí a la introducción tardía de Antístenes al círculo socrático o a su retrasado interés por cuestiones ontológicas que colisionan con la posición platónica después de haber adherido a un corporeísmo sin muchos ribetes de sutileza. Según Diógenes Laercio, Antístenes fue discípulo de Gorgias antes de entrar en contacto con Sócrates.[120] Esta referencia no es menor, sino que remite a la fuerte presencia de la posición de Antístenes en este debate que involucra el problema del carácter general de los nombres y el problema de los enunciados falsos. Antístenes —a quien se considera como iniciador del cinismo y, por su intermedio, del estoicismo[121]— emerge, de una historiografía que no elige el parcelamiento de las figuras seleccionadas por la tradición posterior, como un personaje central de estos debates. Detengámonos primero en la acusación de "viejo que llega tarde". Antístenes era aproximadamente unos veinte años mayor que Platón —se dice que vivió entre el 445 y el 365 a.C.— y era también, según lo testimonia Jenofonte, uno de los discípulos más íntimos y asiduos de Sócrates.[122] Frente a las interpretaciones usuales, no se trata tanto de una dedicación tardía a la filosofía, sino que es más probable que se trate de una burla por la atención demorada frente a ciertas temáticas.

Antístenes presenta además una filiación remarcable, dado que combina su cercanía con Sócrates con una historia de vinculación con el movimiento sofístico y en especial, como dijimos, con la figura de Gorgias. Tanto es así que devino un lugar común entre los doxógrafos el afirmar que Antístenes fue primero sofista y retórico para convertirse luego en filósofo, tras su encuentro con Sócrates. Esto es así sobre todo debido al testimonio de Diógenes Laercio.[123] pero también, según Giannantoni (1990b:204), debido a la difamación de Platón que lo califica de viejo y de *opsimathḗs* en *Sof*. 251 b.

Esta posición tiene partidarios en algunos comentadores contemporáneos como Jean Humbert, quien ve además una resonancia de la obra antisténica con la de Pródico (1967:

120 Diógeles Laercio, VI, 1; SSR. Vol. IV, p. 204.

121 Si bien Giannantoni advierte contra la tendencia a encontrar una línea de influencia directa entre Antístenes, Diógenes y Zenón. Cfr. Op. cit. pp 223-233.

122 Jenofonte, *Memorabilia*, III,17 [SSR V.A. 14= *FS*, 756]). G. Giannantoni (1990:205) confirma la fidelidad del contenido literal del testimonio de la cercanía entre Antístenes y Sócrates a pesar del carácter irónico del pasaje de la obra de Jenofonte.

123 Diógenes Laercio, VI, 1 afirma que antes de su encuentro con Sócrates, Antístenes fue discípulo de Gorgias y que puede constatarse esta influencia en el estilo retórico de dos de los diálogos por él escritos: Verdad (*Ἀλήθεια)* y Exhortaciones (*Προτρεπτικοῖ*) (DL, VI, 1)

231-232). En la misma línea H. Usener ve en Antístenes una combinación de la retórica gorgiana con la erística protagórea y los estudios de gramática de Pródico (1856:13). Giannantoni evalúa la posición de Usener así como las de Schwartz y Geffcken quienes también ven en Antístenes un sofista tanto por la elección de los temas de sus diálogos como por el estilo de las mismas. No obstante, desestima esta división de la obra y el pensamiento antisténico en un período sofístico-retórico y un período socrático en base a la datación de la estadía de Gorgias en Atenas. También Decleva Caizzi descarta esta posibilidad dado que la visita de Gorgias debió darse necesariamente en un período en el que Antístenes ya conocía y frecuentaba a Sócrates (1966: 119).

Esta cuestión es de suma relevancia, puesto que la posición antisténica que es expresada mediante la tesis del *oúk éstin antilégein* se basa en principios metafísicos opuestos de manera especular a los sostenidos por Gorgias en el tratado sobre el no-ser. En dicho tratado, Gorgias sostiene que nada existe, que si existiera no podría ser pensado y si pudiera ser pensado no podría ser transmitido. La argumentación que subyace a la tesis de la imposibilidad de contradecir supone, en cambio, un criterio fuerte de verdad ontológica,[124] lo cuál supone exactamente la tesis contraria. En este sentido, bajo el criterio que imponen los principios de su epistemología, veremos que Antístenes está más cerca de la figura de Parménides que de la de Gorgias, en tanto opera una suerte de reivindicación del objetivismo sobre la base de un abandono programático de las tesis del nihilismo gorgiano. Esta vía constituye un camino didáctico interesante para ingresar a los puntos nodales de la ontología antisténica, dado que las posiciones gorgianas son conocidas, de modo que nos internaremos brevemente en su sistema viendo cómo opera una inversión del gorgianismo. De este modo, podríamos decir que Antístenes se perfila como una especie de inversor serial que traspone elementos de las doctrinas conocidas para diseñar su propia posición en actitud polémica.

Las tres tesis del nihilismo tal como se presentan en las dos versiones del *Tratado sobre el no ser* afirman que nada es, si es no puede ser aprehendido y si puede ser aprehendido no puede ser comunicado a otros.[125] Gorgias sostiene la primera tesis planteando un espectáculo donde la ontología es un terreno confuso y contradictorio, de modo tal que lo más conveniente es abandonar por completo ese ámbito y olvidar, por tanto, el programa parmenídeo de colocar lo real como base de lo verdadero. Respecto de la primera tesis, Antístenes opta por la posición contraria y afirma sin dudar una ontología donde existen

124 Véase *infra*
125 Sobre las versiones del TNS y sus problemas básicos, véase C. Mársico (2005), P. Spangenberg (2011)

entidades cualificadas, es decir con todos los sus rasgos en superficie, de modo tal que pueden ser captados sin pérdida. Lo real vuelve a ocupar un sitial de principio, en una modalidad que, por otra parte, está totalmente a la mano, en un marco de empirismo perceptualista por el cual lo real es totalmente accesible. Con esto la tesis de que nada es queda sustituida por la tesis de que lo real está compuesto de entidades corporeas discretas cualificadas.

La segunda tesis gorgiana, suponiendo ahora que algo real existe, apuntaba a señalar la falta de garantías respecto la captación adecuada. Se arbitra para eso un argumento extremo según el cual para hablar de garantías debería cumplirse la condición de que cada vez que imaginamos un objeto en una situación se da su correlato real, lo cual no se da de ese modo, como muestra, por ejemplo, el caso de imaginar carros que corren por el mar, donde podemos imaginar la situación y sin embargo no se da en la realidad. Si esto sucede en algunos casos sobre los que podemos acordar, entonces no hay garantías generales respecto de la adecuación entre pensamiento y realidad y por tanto, para mantener parámetros de seguridad, hay que abandonar toda esperanza de aprehensibilidad.

Frente a esto emerge en la respuesta antisténica uno de los puntos más llamativos de su posición, ya que lejos de comenzar a discutir caso por caso o de intentar cimentar una adecuación básica con zonas de no cumplimiento que contemplen la libertad de la imaginación, Antístenes ensaya una salida más radical donde postula que el pensamiento siempre capta lo real y lo expresa, de modo tal que existe una virtual situación de verdad sistemática, como veremos en detalle en el apartado siguiente. No es posible decir algo falso y por ende tampoco es posible contradecir, los postulados básicos de la paradoja de la imposibilidad de lo falso que emerge varias veces como una amenaza molesta en la obra de Platón.[126]

El horizonte antisténico se completa con la inversión de la tercera tesis. Gorgias afirma que si se puede aprehender lo real, de todos modos es imposible comunicarlo a otros. El argumento que da sustento a esta tesis se vale de regiones donde la intersubjetividad encuentra límites como explicación para los sentidos compartidos, como sucede en el caso de los nombres que describen vivencias personalísimas que pierden sentido para quienes no las han experimentado nunca. Es el caso, por ejemplo, del intento de transmitir colores o gustos a quienes no los han experimentado. De nuevo, en un contexto donde para aceptar un fenómeno se pone como requisito su aplicación plena y universal sin contraejemplos, la

126 Véase, por ejemplo, *Eutidemo*, 285d ss.

comunicabilidad asociada con la mostración de lo real queda suspendida. La alternativa antisténica, otra vez, apuesta con la mayor fuerza a una tesis extrema y paradójica: la correspondencia término a término de cada término del lenguaje con uno d elos tipos de entidades discretas que conforman su ontología. El lenguaje resulta, por tanto, una suerte de mosaico que reproduce exactamente el parcelamiento de lo real, de modo tal que lejos de la negatividad gorgiana, en la versión antisténica la tesis lingüística refuerza la tesis ontológica y crea una especie de cohesión argumental optimista respecto de los alcances del adecuacionismo.

En efecto, Gorgias ofrecerá en el *Encomio de Helena* una propuesta positiva que parte de la destrucción de la noción de verdad como adecuación del pensamiento y el lenguaje a lo real y partiendo del uso del *lógos* erige la primera versión que ofrece la tradición de verdad por coherencia, donde el plano de lo real depende del lenguaje como su creación y no es nunca un parámetro para medir su validez. En las antípodas, Antístenes enarbola su ontología estable, su gnoseología de captación siempre exitosa y su correlación lingüística también sistemática.

Con esos elementos, está en condiciones de reclamar para sí el lugar del reconstructor y reformador del adecuacionismo parmenídeo. Este es precisamente el punto donde colisiona con el programa platónico, que también apunta a volver a un eleatismo despojado de sus elementos problemáticos. Es interesante notar que lo que Antístenes intenta por la vía del materialismo combinado con una tesis de correlación férrea entre ontología y lenguaje, es el mismo objetivo que Platón persigue mediante la postulación de realidades inteligibles y eternas que ofician de causa y parámetro de las entidades del plano sensible.

Dos posiciones tan disímiles dentro de un mismo grupo no pueden sino haber colisionado y tenemos entre los testimonios que conservamos varios datos que apuntan a mostrar no sólo la relación de antipatía que había entre estos dos socráticos, sino también algunos puntos álgidos de su enfrentamiento. Uno de ellos nos interesa especialmente porque trata de su disidencia frente al *status* de las Ideas. Según relata Diógenes Laercio,[127] el origen de su enemistad abierta se remonta al momento en que Antístenes publicó una obra en la cual se rechazaba y parodiaba la teoría de las Ideas de Platón, atacándolo además de modo personal, ya que puso por título a esta obra un nombre con parecido fónico al de Platón, Satón,[128] de sentido infamante y obsceno. A esta obra parece haber pertenecido el argumento irónico en el cual se objetaba a Platón –o Satón- "veo el caballo, pero no veo la caballeidad",

127 Diógenes Laercio, III.35 (*FS*, 947; *SSR*, 148).
128 Acerca de la crítica a la filosofía platónica contenida en el Satón véase 2.2.

lo cual implica que Antístenes comprendía las Ideas platónicas como una especie de cualidades hipostasiadas.[129] La tradición posterior creo una supuesta respuesta donde la víctima platónica responde: "“porque tienes eso con lo que se ve el caballo, la vista, pero aquello con lo que se contempla la caballeidad, nunca lo has tenido”.[130]

Podría decirse que Antístenes y Platón luchan por imponer dos vías contradictorias para el logro de un mismo objetivo y así como nos quedan unos pocos rasgos del Satón, nos quedan también algunos atisbos de la impugnación contra la posición antisténica en las obras de Platón. Concentrémonos ahora en la tesis sobre la imposibilidad de contradecir que adviene como un punto central en el *Sofista*.

4.6.5 Oúk éstin antilégein

Como vimos, una de las tesis que suele atribuirse a Antístenes es que no es posible contradecir (*oúk éstin antilégein*).[131] Esta tesis está basada en una noción fuerte de “verdad onomástica” que supone que la identificación de los términos que componen plano lingüístico o simbólico con el plano de lo real.[132] La idea es que aquellos que creen contradecirse no lo hacen realmente puesto que, según este criterio de verdad, no estarían hablando de lo mismo, ya sea porque hablan de cosas distintas o uno habla y el otro sólo profiere ruido. En rigor,

129 **949.** Simplicio, *Sobre las* Categorías *de Aristóteles*, 211.15-21 (*SSR*, V.A.149). Sobre este punti véase además N. Cordero (2002).

130 **948.** Simplicio, *Sobre las* Categorías *de Aristóteles*, 208.28-32 (*SSR*, V.A.149):

131 Que ésta es una tesis de Antístenes lo atestiguan varias fuentes: Diógenes Laercio (III.35 [Fr. 947=SSR V.A.148; IX.53 [Fr. 968=SSR, V.A.154]), Elías (o David), en su *Comentario a las* Categorías *de Aristóteles*, (108.15-109.3 [Fr. 952=SSR, V.A.149; I.H.9]; 108.25-6 [Fr. 967=SSR, V.A.153]), Alejandro en su *Comentario a los* Tópicos *de Aristóteles* (70.14-24 [Fr. 963=SSR, V.A.152]), Aristóteles en *Tóp*. I.11.104b19-21 (Fr. 964=SSR, V.A.153), 967. Elías (olim David) *Sobre el proemio a las* Categorías *de Aristóteles*, 970. Isócrates, Helena, 1 (SSR, V.A.156).

132 Esta noción de verdad onomástica es la que Platón intenta desarticular en el *Sofista* con la noción de no-ser como diferencia y la proyección de la verdad en la proposición y no en el nombre. Esta es atribuida a Parménides por Platón, de allí el parricidio del *Sofista*. N. Cordero, sin embargo, sostiene que el parricidio no es tal, puesto que el poema niega la posibilidad de la existencia del No Ser en términos ontológicos, pero no de la falsedad del discurso o de las opiniones. La contradicción *in adjecto* estaría en afirmar “lo inexistente”, no “lo falso”. Esto ya implica una modificación del discurso parmenídeo. En rigor, el que explora esta vía es Gorgias en el *Tratado sobre el no ser*. N. Cordero advierte contra la identificación entre Ser y Verdad en Parménides y atribuye esta posición a Antístenes antes que al eléata: “*Alethḗs* está ausente de los *sḗmata* de lo que está siendo [*tò eón*]… Parménides confirma que el pensamiento expuesto hasta v.49 era un *lógos* confiable que giraba ‘al rededor’ (*amphís*) de la verdad… la verdad, todavía en Parménides, será la verdad del discurso. Como este discurso será sobre `el ser’ Antístenes (quizás sin pensar en Parménides) no dudará en afirmar que ‘lo que es, es verdadero’. No sabemos si el eléata llegó hasta ese nivel” (2005: 205).

entonces, la contradicción no existe. Según el testimonio de Alejandro de Afrodisia, el razonamiento de Antístenes es el siguiente: es preciso que el que habla de algo signifique aquello sobre lo cual habla, pero si esto es así y los que se contradicen hablan sobre lo mismo, si ambos dijeran el enunciado de la misma cosa, no se contradirían (puesto que estarían diciendo lo mismo). Si sus enunciados difieren, entonces aquello que significan también difiere y en ese caso no estarían hablando de lo mismo, por lo tanto tampoco podrían estar contradiciéndose. Por lo tanto, aquellos que se contradicen sólo creen contradecirse pero en rigor no hablan de lo mismo:

> Y, "¿es posible contradecir o no, como le parece a Antístenes?". Negando Antístenes que sea posible contradecir, decía que es preciso que los que hablan sobre algo digan aquello y signifiquen a través de lo que dicen aquello sobre lo cual hablan, pero asimismo los que contradicen deben hablar sobre lo mismo. Anticipando esto decía: los que creen contradecirse entre ellos sobre algo o se contradicen ambos al decir el enunciado de una cosa o ninguno o uno lo dice y el otro no. Sin embargo, si ambos dijeran el enunciado de una cosa, no se contradirían, pues estarían diciendo lo mismo, y si ninguno dijera el enunciado de una cosa, tampoco en principio estaría diciendo algo sobre eso, y los que no hablan sobre lo mismo tampoco podrían contradecirse sobre eso. Y si uno lo dijera y el otro no, tampoco en este caso se contradirían, pues el que no dice el enunciado de la cosa tampoco estaría diciendo algo en modo alguno sobre eso mismo, sino sobre aquello que significa por medio de aquello que dice. Así tampoco estaría contradiciendo sobre eso mismo. Si eso es así, tampoco sería posible contradecir. Pero capta algo falso el hecho de que los que no dicen el enunciado de la cosa o el que no dice tampoco dicen algo en modo alguno sobre eso mismo, pues su alguien no dice la verdad, tampoco habla sobre algo.[133]

Según Alejandro, el razonamiento de Antístenes es el siguiente: los que creen contradecirse entre ellos sobre algo, a) o se contradicen ambos al decir el enunciado de una cosa, b) o ninguno, c) o uno lo dice y el otro no. Sin embargo, a) si ambos dijeran el enunciado de una cosa, no se contradirían, pues estarían diciendo lo mismo, y b) si ninguno dijera el enunciado de una cosa, tampoco en principio estaría diciendo algo sobre eso, y los que no hablan sobre lo mismo tampoco podrían contradecirse sobre eso. Y c) si uno lo dijera

133 Alejandro de Afrodisia, *Sobre los Tópicos de Aristóteles*, 78.23-79.22 (SSR, V.A.153; FS, 965).

y el otro no, tampoco en este caso se contradirían, pues el que no dice el enunciado de la cosa tampoco estaría diciendo algo en modo alguno sobre eso mismo, sino sobre aquello que significa por medio de aquello que dice. Así tampoco estaría contradiciendo sobre eso mismo. Si eso es así, tampoco sería posible contradecir.

Este tipo peculiar de dispositivo veritativo se desprende como corolario de la tesis de que no es posible contradecir, corolario que Alejandro despliega a partir de su argumentación:

> Pero capta algo falso el hecho de que los que no dicen el enunciado de la cosa o el que no dice tampoco dicen algo en modo alguno sobre eso mismo, pues si alguien no dice la verdad, tampoco habla sobre algo.

También Asclepio desarrolla el argumento detrás de la tesis de la imposibilidad de contradecir en términos de una dicotomía: si quienes dialogan, dialogan sobre lo mismo, estarán de acuerdo puesto que dirán las mismas cosas; si quienes dialogan están en desacuerdo, no dialogarán sobre lo mismo puesto que sobre lo mismo no pueden decir las mismas cosas:

> Por eso Antístenes intentó sin éxito señalar que no es posible contradecir, al decir de este modo que o los hombres dialogan poniéndose de acuerdo entre sí o estando en desacuerdo, pero si lo hacen de acuerdo, no es posible que se contradigan (pues están de acuerdo en eso mismo entre ellos), pero si hablan sin estar de acuerdo, se refieren a cosas diferentes, de modo que tampoco en este caso se contradicen, si precisamente no hacen su enunciado sobre la misma cosa. Esto decía Antístenes suponiendo que no es posible. En efecto, se refiere a lo mismo el que miente y el que dice la verdad, que el alma es inmortal, de modo que es posible contradecir.[134]

Entre los testimonios que acreditan el pensamiento detrás de la tesis antisténica, el que más claramente reproduce el problema de la verdad que subyace a la misma es Proclo, quien afirma que:

> Antístenes decía que es preciso no contradecir, pues, dice, todo enunciado dice la verdad, pues el que dice dice algo, dice lo que es, y el que dice lo que es dice la

134 Asclepio, *Sobre la* Metafísica *de Aristóteles*, 353.18-25 (SSR, V.A.153, FS, 966).

verdad..[135]

El *lógos* implica un *légein ti*, un decir algo, lo cual compromete estructuralmente con la expresión de algo que existe. En efecto, Platón deberá desandar este planteo y desplegar una redefinición del plano eidético con diseño arquitectónico a partir de los cinco géneros mayores y la noción de symploké que explique la combinación, para proyectar luego esta combinación al plano del lenguaje y postular que el lógos no es mostración onomástica sino combinación de nombres y predicados (*Sof.* 262 ss.). Con este movimiento abre la tradición de verdad en sede proposicional que Aristóteles sintetiza bien en el inicio del *De interpretatione*.

Desde esta perspectiva, podría decirse que Platón responde a la posición de Antístenes no sólo porque haya habido entre ellos una animadversión que los llevara a resolver públicamente sus diferendos, o porque las diferencias teóricas llevaran simplemente a eso, sino porque la incompatibilidad de ciertos puntos de principio requieren la impugnación mútua de las posiciones incompatibles como parte de la tarea de fundamentación de la propia posición. Si nos limitamos al tratamiento del simulacro, podríamos decir que Platón debe responder al antistenismo porque este encarna su inversión. Allí donde Platón pone diferencia ontológica jerárquica entre real y sensible, Antístenes sólo considera el plano material. Allí donde Platón proyecta una relación entre original y simulacro para explicar el error, Antístenes niega la posibilidad misma del error y sanciona con esto la abolición del simulacro. Antístenes encarna, por tanto, la abolición del simulacro y la realidad de todo fenómeno. Si todo se limita a mostración de lo real o puro rudio no hay lugar para la apariencia y su potencia de engaño. Existe la verdad o lo totalmente otro, que no crea engaño. Para salvar el simulacro –y con el el modo de existencia del plano sensible- no sólo debe Platón cometer el parricidio, sino que debe también caer en el crimen de fratricidio y matar a su hermano socrático Antístenes.

Nos interesa enfatizar, en el medio de esta discusión, que los juegos de inversión del platonismo, en buena medida reversiones del eleatismo, ocupan un sitial importante en la antigüedad y más específicamente en el momento mismo del surgimiento de estas filosofías. Es este trasfondo el que hace que en Platón emerjan muchas veces posiciones que parecen discordantes y crean la sensación de que es el mismo Platón el que ofrece argumentos antiplatónicos. Podríamos decir que este clima el que intuye Deleuze cuando se interesa por

135 Proclo, *Sobre el Crátilo de Platón*, 37 (Fr. 969=SSR, V.A.155).

los elementos que en la filosofía del propio Platón nos señalan la vía de su inversión.

Avancemos hasta el último punto de nuestro recorrido, síntesis de los intentos platónicos por sobrellevar este coro de posiciones. La historia de la imagen dogmática del pensamiento es la historia de la subyugación de la diferencia, pero Platón llegó a dar con un concepto positivo de la Diferencia. Este es uno de los tópicos que Deleuze se va a ocupar de desarrollar, para lo cual basa su lectura en *El Sofista*. En este diálogo, el concepto de simulacro juega un rol fundamental y tiene además un rasgo característico que es el que lo distingue del ícono, a saber, que está construido sobre el modelo de lo diferente (entiéndase, como *lo diferente de* la Idea). En efecto, la solución del *Sofista* consiste en abandonar las posiciones eleáticas y definir al no ser como diferencia, noción cara a la discusión contemporánea, tanto como a la antigua.

4.6.6 El no-ser como lo diferente

Como vimos, la lógica del simulacro, lejos de ser una temática marginal de la filosofía platónica, es parte del núcleo de la exposición de su doctrina. Por una lado, Platón construye este concepto con el fin de excluir como mera distorsión a la mímesis, la sofísitica y la retórica, tal y como queda manifiesto a partir de lo desarrollado en el *Gorgias,* donde la retórica es definida como simulacro de la política; el libro décimo de *República,* donde es el producto de la *mímesis*; y en *Sof.* 233e ss. y 266e y ss., pasajes en los que se traza la distinción entre las *tékhnai* que termina por identificar la sofística con las artes del engaño y la producción de simulacros.

No obstante, como también vimos, la lógica del simulacro está presente en el corazón del desarrollo de la posición gnoseológica y ontológica de Platón en *República,* en el marco de las alegorías. En efecto, en la alegoría de la línea los simulacros son clasificados como objeto de la *eikasía,* el estado gnoseológico más cercano a la ignorancia. Asimismo, los simulacros son el tipo de imagen que configura el mundo de sombras en el que viven los encadenados de la caverna.

En el *Sofista* nos encontramos con un desarrollo mucho más complejo porque el problema del simulacro queda atado al problema de la falsedad, entendida ésta en términos ontológicos como no-ser. El marco eleático en el que se desarrolla la cuestión complica sustancialmente el problema por un lado, pero por otro nos presenta una caracterización

compleja del concepto que nos sirve para pensar en profundidad qué bases ontológicas y gnoseológicas podrían sostenerlo positivamente. Platón mismo adelanta este esquema al identificar el no-ser con lo diferente. La ironía radica en que, para poder salir del planteo eleático que descarta lo falso al negarle el soporte ontológico, Platón debe proveerle uno. Esto, según Deleuze, termina por poner el jaque a las Formas como criterio de selección. He aquí cómo Platón nos allana el camino para la inversión. Otro aspecto irónico del asunto es que el platonismo sienta las bases para su inversión en una disputa que puede rastrearse hasta Antístenes, el primer antiplatónico.

Según Deleuze la tesis del *Sofista* debería comprenderse así: el "no", en la expresión "no-ser", expresa *algo diferente que lo negativo*:

> La Diferencia no es el negativo, es al contrario el no-ser el que es la Diferencia: *hétron* y no *enantíon*. Es por esto que el no-ser debería escribirse mejor (no)-ser o ?-ser. Sucede así que el infinitivo designa menos una proposición que la interrogación a la cual la se supone que la proposición responde… Cuando confundimos el (no)-ser con el negativo es inevitable que la contradicción sea trasladada al ser; pero la contradicción es todavía la apariencia o el epifenómeno, la ilusión proyectada por el problema, la sombra de una pregunta que permanece abierta y del ser que corresponde como tal con esa pregunta (antes de darle una respuesta). (*DR*, 88-89)

Deleuze sostiene que en la tesis central del diálogo, la negación debe comprenderse como alteridad. Podríamos decir que no hay distorsión en este punto y prueba de ello es que esta lectura es también la de Néstor Cordero, quien afirma que la razón por la cual los grandes géneros (*mégista gene*) se comunicacón entre sí es que son diferentes unos de otros. Y es la aplicación de la Idea de "lo diferente" aplicada a cada una del resto de las Ideas la que da lugar a la negación de aquello que una cosa es en función de su identidad. Esta es entonces la significación que tiene el no-ser en el *Sofista*, no es la negación del ser abstracta, sino la precisa negación de la identidad de algo (2005: 185):

> Quizás por lo tanto tengamos razones para decir *a la vez* que hay no-ser y que lo negativo es ilusiorio. (*DR*, 89)

El no-ser entonces no sería lo negativo del ser, sino la diferencia misma. Esto mismo creemos, es lo que quiere decir Deleuze cuando afirma que la expresión no-ser expresa *algo diferente que lo negativo.* Si entendemos la negación como la sustracción del ser, nos queda la nada. Pero no es este el no-ser que Platón define en el *Sofista*. Lo negativo es ilusorio

porque, en rigor, abre a la multiplicidad del conjunto infinito de cosas que no-son X. La razón por la cual conduce a la aporía es porque su estructura misma es problemática. Es este el lugar donde las cosas cobran interés para Deleuze y es en este punto en el que se produce el pensar, en la aporía:

> La estructura problemática es parte de los objetos y permite aprehenderlos como signos, así como la instancia cuestionante o problematizante forma parte del conocimeinto. (*DR,* 89)

Deleuze se ocupa de aclarar que el no-ser es “lo diferente de” y no “lo opuesto al” ser. Porque el ser es la Diferencia ella-misma, porque el ser es también no-ser y porque *el no-ser no es el ser de lo negativo* sino el ser de lo problemático. Habiendo examinado las características del simulacro en los diálogos Platónicos analizados, a continuación abordaremos la lectura deleuziana del *Sofísta* en vistas a examinar en qué consiste su apropiación de dicho concepto.

Capítulo 5.
El simulacro y la inversión del platonismo

5.1. Introducción

Como vimos en el capítulo 2, la inversión deleuziana del platonismo tiene dos momentos o dos formulaciones que deben quedar debidamente diferenciadas. En dicho capítulo nos ocupamos de la inversión del platonismo por vía del concepto estoico de incorporal, del que Deleuze se apropia para hablar del acontecimiento (*événement*), concepto clave para su elaboración del sentido como una dimensión irreductible a la de la significación.[136] Pero, como adelantamos en la introducción y en el capítulo 4, hay otra manera de pensar la inversión sin salir del propio texto platónico, explorando las posibilidades que abre el concepto de simulacro. Esta formulación consiste en una lectura sintomatológica de la obra platónica que propone encontrar la vía de su inversión sin salir de los propios textos platónicos.

El proyecto de inversión a través del concepto de simulacro tiene, a su vez, dos desarrollos. Uno en el apéndice de *LS*[137] y otro en *DR*, en el capítulo que Deleuze dedica al tema de la diferencia en sí misma. Si bien en ambos desarrollos Deleuze sostiene la misma hipótesis, a saber, que es Platón mismo quien indica la vía de la inversión a través de la elaboración del concepto de simulacro, éstos presentan algunas diferencias en función del contexto en el que dicho desarrollo se lleva a cabo. En el texto de *LS*, del cual nos ocuparemos en primer lugar, Deleuze se ocupa de responder a la pregunta por la motivación de Platón. Le interesa dar una respuesta de lo que significa, en sus propios términos, la tarea nietzscheana de inversión del platonismo. A propósito de ello desarrolla a fondo una interpretación del concepto platónico de simulacro que luego tendrá un rol fundamental en su propio proyecto filosófico. En *DR,* se ocupa del problema de la inversión en el marco de una preocupación más general que consiste en determinar el rol del platonismo en la historia de la imagen dogmática del pensamiento. Más específicamente, el rol que tiene la filosofía platónica en la subyugación de la diferencia al pensamiento de la representación.

En primer lugar nos ocuparemos del desarrollo de la inversión en el marco problemático de *LS* donde, partiendo de las características que el concepto de simulacro

136 Véase capítulo 2.
137 La primera versión de este texto apareció publicada en 1966 bajo el título de *Renverser le platonisme.*

presenta tal y como fue ideado por Platón, Deleuze toma este concepto y despliega su propia versión del mismo. Fundamentalmente, lo que más interesa a Deleuze es su configuración ontológica y gnoseológica a partir del principio de lo diferente. Esto lo convierte en un tipo de imagen especial, que se sustrae a la lógica identitaria y conforma todo un modelo epistémico en el que Deleuze basará su propuesta de una nueva imagen del pensamiento. Para ello desarrollaremos la lectura deleuziana del drama platónico como la lucha entre los pretendientes. A la luz de este contexto dramático, Deleuze avanza una lectura de la dialéctica platónica cuya función es la de producir la diferencia entre imágenes para luego seleccionar el linaje de las imágenes auténticas, donde el mito tiene el rol del fundamento y la Idea el del criterio de la selección.

En segundo lugar volveremos sobre el tema del vínculo entre simulacro y diferencia retomando lo desarrollado en 4.6. La tarea de inversión es evocada en *DR* con el objeto de desarrollar cuál es la lógica y la ontología de la diferencia en el pensamiento de Platón. Esto, por un lado, pone de relieve el lugar positivo que tiene el concepto de diferencia en el pensamiento platónico, pero por otro lado también enmarca a Platón en el contexto del intento deleuziano de dar con una definición positiva de la diferencia. El concepto de diferencia es presentado por Deleuze en *DR* en estrecha vinculación con el concepto de repetición. Estos dos conceptos juntos están a la base de la ontología que representa el simulacro. Nos ocuparemos de este problema en los apartados 5.3 y 5.4.

En el apartado 5.5 nos ocuparemos del eterno retorno. Esta doctrina, que es tanto ética como cosmológica, le sirve a Deleuze para fundar así un aspecto crucial de su ontología en la que la repetición y la diferencia constituyen el principio gnoseológico y no la identidad y la semejanza.

5.2. La Odisea filosófica: el simulacro como rival

El simulacro es según Deleuze el síntoma de una voluntad de selección. Su lectura indica que Platón traza, en el ámbito mismo de las imágenes, una división entre el linaje de las imágenes auténticas, los íconos, y el de las imágenes inauténticas, los simulacros. La ironía del asunto consiste en que el simulacro, así creado por Platón, termina por poner en jaque el criterio mismo de la selección, que es la Idea. Esto es así debido a que, en virtud de la relación subversiva que entabla con la Idea, su existencia es puramente estética y su semejanza con la

Idea es producida como un efecto y no es la causa de su producción. Esto último es lo que abre, para Deleuze, la posibilidad de pensar un fondo ontológico que no postule la identidad como principio. La base fuerte sobre la que se sostiene esta lectura del simulacro es que esta condición de la semejanza como efecto que Platón descarta como pseudo-semejanza, está fundada ontológica y gnoseológicamente en el *Sofista* en el principio de "lo diferente", principio que es presentado por Platón como uno de los géneros mayores y que opera a la par que, y no supeditado al el de "lo mismo".

En la lectura que hace Heidegger de la inversión, el foco problemático está puesto en la vinculación entre belleza y verdad: si se comprende de qué manera está articulada esta relación en el platonismo y se comprende en qué sentido ésta se transforma gracias a la inversión, entonces queda claro de qué se trata la fórmula nietzscheana. La lectura deleuziana pone de relieve la inversión de las relaciones entre arte y filosofía, aunque no a la manera heideggeriana, problematizando de manera directa esta relación, sino destacando el carácter puramente estético del simulacro y la potencia que le otorga su carácter de falsa imagen.

Además, la verdadera inversión consiste para Heidegger en salir de la estructura de jerarquías que propone el platonismo mediante la postulación de la verdad como esencia de la belleza y por lo tanto de la esencia como fundamento de la apariencia, y esta salida no puede darse en función de la inversión de los criterios, proponiendo una preponderancia de la apariencia sobre la esencia. La verdadera inversión es para Heidegger, en rigor, la que logra abolir el arriba y el abajo, lo que Nietzsche logra al conformar el carácter perspectivista de su "estética fisiológica" (Heidegger 1961: 205). Lo fundamental es que en la estructura perspectivista, "apariencia" y "error" cobran un significado nuevo no peyorativo.[138]

Deleuze también, al igual que Heidegger, dirigirá la mirada de la inversión al problema del arte, sin embargo, en su estrategia de lectura esto cobra un matiz diferente, consiste en poner de relieve el carácter puramente estético del simulacro. No se trata de invertir las relaciones entre arte y verdad, sino en poner de relieve el lugar primordial de las imágenes en el texto platónico. La inversión de los valores platónicos o, para decirlo de manera más clara, de la manera platónica de asignar valor, consiste en exponer a la Idea como una ficción teórica. El "simulacro" es el lugar conceptual que Deleuze encuentra, dentro de la obra platónica, para dejar expuesto el carácter ficcional de la Idea y a todo el desarrollo dialéctico como un intento de autenticar esa ficción en tanto fundamento válido.

Esta perspectiva teórica implica necesariamente que se deje caer la distinción entre

138 Acerca de la versión de Heidegger de la inversión nietzscheana véase lo desarrollado en Introducción, punto (ii), y sección 4.5.

ficción y literalidad y consecuentemente la distinción entre verdad y falsedad. Debe concederse la posibilidad de considerar la filosofía como un género literario entre otros cuyas ficciones son ficciones peculiares al modo filosófico de la reflexión, pero que son ficciones al fin. Esta concesión nos da una perspectiva que implica cierta distancia con respecto a la letra del texto. Se trata de leer a Platón sin tanta solemnidad y con cierta suspicacia, intentando comprender no tanto aquello que dice cuanto aquello que hace.

Lo que interesa a Deleuze del platonismo está por fuera de la lógica del querer-decir, es decir, en lo que se expresa en Platón más allá de lo que éste manifiesta en su discurso. Para ir más allá de la lógica del querer-decir hay que encontrar, según lo indica el método sintomatológico y el de dramatización, el problema platónico. Este es para Deleuze, el de la lucha de los pretendientes, por eso Deleuze llama al platonismo la Odisea filosófica. Hemos abordado la lectura del *Sofista* en base a lo que Deleuze define como el problema de los pretendientes y lo que Deleuze identifica como la motivación de Platón, en función de dicho problema, a saber, la voluntad de seleccionar. Esta lectura articula un complejo entramado en el marco del cual algunos elementos teóricos del platonismo son reinterpretados. La función de la dialéctica, así como la finalidad del método de división son reevaluados desde la perspectica sintomatológica que encuentra la motivación platónica en al voluntad de seleccionar. También la noción de participación cobra otro matiz bajo la luz de esta lectura.
Deleuze sostiene que un libro de filosofía debe ser leído como una suerte de novela policial en tanto siempre expresa un problema, que no es manifestado explícitamente en la letra del texto, en función del cual los conceptos tienen su coherencia. El trabajo de lectura es similar al trabajo del detective, que configura el sentido de su búsqueda detectándolo en las huellas trazadas. El objeto siempre es un enigma (*LS*: 3). Esto es así porque un pensador no explicita sus problemas, sino que debemos interpretarlos en función de las preguntas que formula.

La relevancia epistémica de la categoría de problema radica en el hecho de que son los problemas son los que determinan las soluciones. El tipo de respuestas que obtengamos depende de la manera en la que nos formulamos las preguntas. Es por ello que los problemas no pueden ser expresados tan sólo proposicionalmente, sino que expresan siempre un punto de vista. El punto de vista, además, supone ya un modo de otorgar valor y sentido (*DR*: 209-211).

La intepretación deleuziana de la inversión del platonismo difiere de la de Heidegger en el tipo de pregunta que formula. Para Deleuze lo fundamental no es indagar sobre la transformación del vínculo entre verdad y belleza, del cual la división entre filosofía y arte es

subsidiaria,[139] sino sobre la motivación de la división platónica. Es por este camino que encontraremos, afirma, la salida a la estructura platónica, indicada por el propio Platón. En este sentido afirmamos que, a diferencia de la lectura heideggeriana que interpela el texto platónico desde una posición filosófica que Heidegger atribuye a Nietzsche, Deleuze interpela el texto platónico desde una metodología nietzscheana. Invertir el platonismo significa poner a la luz su motivación y esto implica preguntarse por los conceptos platónicos como signos o síntomas de una *voluntad de poder*.

La pregunta que expresa el problema platónico es "¿quién es mejor?". Ésta apunta a resolver con qué criterios debe seleccionarse al ganador de la competencia. El problema de la rivalidad es, según Deleuze, una constante en la obra platónica. Por ejemplo, en *Pol.* 268a 279a, una vez que se da una primera definición del político como el "pastor de los hombres", surge la rivalidad entre todos los pretendientes que quieren ser el pastor de los hombres: el agricultor, el panadero, el médico. También podemos encontrar, en el *Fedro*, la rivalidad entre Lisias y Sócrates: ¿Quién es el auténtico amante de Fedro? ¿Quién es el auténtico maníaco? ¿Aquel que dice no estar enamorado porque atribuye a Eros las peores manías, propias del enfermo? ¿O aquel que acepta ser un erótico maníaco pero en tanto poseído por los dioses? (*LS,* 293)

El problema platónico está definido por el *agon*, un problema que Deleuze encuentra propio de la democracia griega. La estructura agónica, es decir, la exposición de los argumentos de las partes frente a un público o jurado estructura además el problema griego general que da contexto a la obra platónica. Esto es lo que Deleuze entiende por problema en el uso técnico que da al término, a saber, una estructura que da forma y contexto a las preguntas de una época. El *agon* es propio de la sociedad de hombres libres que en tanto tales, son también rivales entre sí, o potenciales rivales al menos. En una democracia, afirma Deleuze, hay pretendientes. Una magistratura, por ejemplo, es objeto de pretensiones. En una formación imperial -como las que había en la época griega y donde los funcionarios son nombrados por el gran emperador- no existe en modo alguno este tipo de rivalidad. Las pretensiones de estos rivales "entran cada vez en un *agon* emulador" y se ejercen en los ámbitos más diversos: el amor, el atletismo, la política, las magistraturas. Este clima epocal es el mismo clima que se respira en la obra platónica:

La rivalidad culmina con la del filósofo y el sofista que se arrancan los despojos del antiguo sabio,

139 Acerca de la versión de Heidegger sobra la inversión del platonismo véase la introducción de este trabajo, punto (i).

> ¿pero cómo distinguir al amigo falso del verdadero, y el concepto del simulacro? El simulador y el amigo: todo un teatro platónico que hace proliferar los personajes conceptuales dotándolos de los poderes de lo cómico y lo trágico. (*QF*, 16)

Este problema, propio de la democracia, es el que Deleuze ve presente en toda la obra platónica a la que llama oportunamente la Odisea filosófica. El problema de la selección es el de la contienda de Platón contra los sofistas, aquellos personajes que pretenden para sí el lugar del saber que corresponde en rigor a la filosofía. He aquí la motivación de Platón: la selección. Los falsos pretendientes son los que imitan el saber sin poseerlo. La sospecha de Deleuze es que, dado este contexto problemático, la función de la dialéctica no es tanto la división y combinación de las Ideas cuanto la autenticación de la Idea misma como criterio de selección.

Todo concepto remite a un problema en el marco del cual este adquiere su sentido. Los conceptos que un filósofo crea y las preguntas que formula son la expresión de su problema. El concepto platónico que Deleuze toma es el de Forma y la pregunta que formula es "¿quién quiere la Forma?". Remitiendo el concepto al probema de los pretendientes, la voluntad de poder que éste expresa es la voluntad de seleccionar. Esta es la motivación del platonismo que su inversión debe sacar a la luz.

La selección despliega el método dialéctico en toda su potencia. Esta potencia es la que tiene por efecto la combinación del método de división y el poder fundacional del mito. Esta combinación representa, según Deleuze, el sistema completo. La finalidad no es la de dividir un género en especies para colocar al objeto en la especie adecuada. Más profundamente, la división busca seleccionar linajes. No es una dialéctica de la contradicción o de la contrariedad sino, como se la caracteriza en *Sof.* 225c, una dialéctica de la rivalidad. Desde la perspectiva deleuziana, el carácter primordial de la dialéctica de los diálogos medios no es su función taxonómica sino su función agónica o combativa (*amphisbétesis*). El interés de Deleuze en destacar el carácter agónico de la dialéctica está directamente vinculado a su concepción de la estructuración agónica que tiene la pregunta-problema *quién es mejor*.

El propósito de la dialéctica no debe buscarse entonces en la especificación del concepto de Forma sino en su autenticación. No debe buscarse en la determinación de las especies, sino en la selección del linaje. El propósito de la selección platónica es la legitimación del discurso filosófico como el discurso que se vale de las imágenes auténticas, de las imágenes avaladas, garantizadas por las Ideas que son, al fin, criterios estéticos y morales:

> En primer lugar diríase que este método consiste en dividir un género en especies contrarias para subsumir la cosa buscada en la especie adecuada, coma en el caso del proceso de especificación continuada cuando se busca una definición de la pesca con caña. Pero éste es apenas el aspecto superficial de la división, su aspecto irónico. Si se tomase en serio este aspecto, la objeción de Aristóteles estaría enteramente justificada: la división sería un silogismo malo e ilegítimo, puesto que faltaría un término medio que, por ejemplo, nos permitiese concluir que la pesca con caña se encuentra del lado de las artes de adquisición y de adquisición por captura, etc (*LS,* 293).

Todo el propósito de la división en el diálogo el Sofista es irónico y si se pierde la ironía se deja de ver el ingenio de la puesta en escena, por eso Deleuze critica a Aristóteles. Si se toma la división en sentido literal se pierde de vista el mensaje que está en juego, el de la legitimación de un discurso, del discurso filosófico. Por supuesto que es un argumento deficiente, dice Deleuze, porque no tiene intención de ser riguroso. Es un juego.

> La finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico. (*LS,* 293)

La pregunta de Deleuze es, no tanto si la diferencia está del lado de los verdaderos o los falsos pretendientes del modo en que Platón lo expresa, sino cómo es que Platón produce esta diferencia. La potencia de la dialéctica está en la combinación del método de división y el mito. Deleuze sostiene que es el mito el que funda la selección de la cual la Idea es criterio. El mito opera, según Deleuze, como mediación. Su estructura es el círculo y sus funciones son dinámicas: dirigir (*tourner*) y redirigir (*revenir*), distribuir o repartir. Tanto en el Fedro como en el Político, el mito establece una circulación parcial en la que se pone de manifiesto un fundamento que produce la diferencia, es decir, que mide los roles y las pretensiones. Ese fundamento se encuentra determinado, en el Fedro bajo la forma de las Ideas tal y como son contempladas por las almas que circulan por encima de la bóveda celeste; en el Político bajo la forma del Dios-pastor que preside él mismo la el movimiento circular del universo. Ya sea, entonces, como centro o como motor, el fundamento es instituido en el mito. Es presentado como el principio de una prueba o selección que otorga su sentido al método de la división fijando los grados de una participación electiva. Deleuze sostiene que el *Sofista*, no presenta ningún mito debido a que lo que se propone aislar no es el linaje auténtico sino el del simulacro. Lo que Deleuze piensa es quizás que si se tratara de encontrar al filósofo, Platón traería a colación un mito que garantizara su carácter auténtico mediante un relato divino. Al

tratarse del sofista, no hay mito alguno ya que se trata de un farsante y no podría estar contemplado en los relatos divinos. Según la lectura deleuziana, esto termina jugando en favor del simulacro, ya que pone en evidencia su falta de Origen. Y es esto, finalmente, lo que habilita la lectura del simulacro como serie nómade, como anarquía coronada.

Si bien es cierto, dice Deleuze, que el mito y la dialéctica son dos fuerzas distintas en el platonismo en general, esta distinción deja de valer cuando la dialéctica descubre en la división su verdadero método. La división supera la dualidad e integra al mito haciéndolo parte de la dialéctica misma. Según Deleuze, el mito circular es el relato-repetición de una fundación. De manera que la división y el mito se requieren mutuamente. La división necesita el mito como fundamento capaz de producir la diferencia y el mito necesita la división como el estado de la diferencia en aquello que debe ser fundado.

El rol de fundamento, según Deleuze, aparece con toda claridad en la noción platónica de "participación". Participar quiere decir "tener parte, tener después de…, tener en segundo lugar." Lo que posee en primer grado es el fundamento mismo. "Sólo la Justicia es justa". Esta frase que Deleuze atribuye a Platón no es un enunciado tautológico sino la designación de la Forma como fundamento que posee en primer grado. Aquellos que llamamos "justos" poseen en segundo, en tercer, cuarto grado o en simulacro, la cualidad de ser justos. Lo propio del fundamento es dar a participar y los participantes son, en rigor, dice Deleuze, necesariamente "pretendientes". Es el pretendiente el que necesita el fundamento y es la pretensión la que debe ser fundada o, en su defecto, denunciada por infundada.

La pretensión no es, dice Deleuze, un fenómeno entre otros sino la naturaleza de todo fenómeno. El fundamento es la prueba que da a participar el objeto de pretensión en mayor o menor grado y es en este sentido que el fundamento mide y produce la diferencia. El platonismo se constituye para Deleuze, como una tríada acorde a la propuesta por los neoplátónicos: lo Imparticipable, lo Participado, los Participantes (*LS,* 294). La Justicia, como fundamento, es lo Imparticipable que de a participar la cualidad de justo, es decir, el objeto de participación y los participantes son los que aspiran a tener parte en la cualidad participada y que participan de ella de manera desigual. El padre, la hija, el pretendiente.

Los neoplatónicos vieron bien, dice Deleuze, que la división no tiene por objetivo el establecer las especies de un género, que Deleuze identifica con una parcelación a lo ancho, sino una dialéctica serial que opera verticalmente, en profundidad, estableciendo series o linajes. La contradicción no opera entonces como prueba del fundamento (como lo haría en una oposición de contrarios) sino al límite de la participación, como estado de una pretensión infundada. El justo pretendiente, es decir, el auténtico, el bien fundado, el primer participante,

tiene rivales con son como sus parientes. Son sus falsificaciones, sus simulacros. La función de la prueba del fundamento es el denunciar estas falsificaciones. Tal es el caso del sofista que es para Platón el bufón, el sátiro.

Según Deleuze, Platón define la dialéctica como procediendo por problemas, a través de los cuales uno se eleva hasta el puro principio que funda, es decir, que los mide en tanto que tales y que distribuye las soluciones correspondientes. Ejemplo del *Menón*: la reminiscencia se explica en relación con un problema geométrico que hay que comprender antes de resolver, y que debe tener la solución que merece de la manera en que la reminiscencia lo ha comprendido. No debemos ocuparnos de la distinción entre el plano del problema y el plano de la pregunta sino comprender cómo el complejo pregunta-problema juega un rol esencial en la dialéctica platónica.

En suma, la dialéctica es la combinación de la división que traza la diferencia entre los pretendientes, diferencia que tiene por objeto una depuración. El fundamento o garantía de la selección lo otorga el mito que se erige como plano objetivo y su objetividad radica en su carácter divino y trascendente. El concepto de Forma opera como criterio de la selección.

Ya hemos visto la importancia que tiene el mito en la reminiscencia platónica. Es la preexistencia del alma lo que garantiza que la búsqueda y el aprendizaje no son en vano sino que tienen un objetivo preciso, un objeto que se revelará a quien se esfuerce y recorra el camino filosófico. Podemos retomar aquí la crítica de Deleuze, a saber, que Platón calca el olvido y la rememoración empíricas en un plano no empírico, trascendental. Esto tiene por consecuencia que se invierten los lugares de la búsqueda. La solución es anterior al problema y es ésta la que determina la formulación de la pregunta. Esto es claro en el pasaje de, *Menón:* los equívocos del servidor son meros excursos en un recorrido que ya está marcado de antemano.[140] La inversión sería en todo caso, desde esta perspectiva, una rectificación, el platonismo presenta una imagen invertida de lo que es pensar. Sin embargo, la imagen inversa se encuentra también en la filosofía platónica, bajo la figura del simulacro. Veamos entonces cómo este concepto se transforma en el marco de la filosofía deleuziana para pasar a ser el modelo del pensamiento de la diferencia.

5.3. Simulacro y diferencia

140 Véase capítulo 3.

Dado un concepto, la sintomatología lo interpreta como signo o síntoma. Que el concepto platónico de Forma o Idea sea un síntoma implica que debemos buscar su sentido en las fuerzas que lo producen.[141] Lo que nos dice el problema de los pretendientes es que el concepto de Forma, como síntoma, expresa una voluntad de seleccionar. Deleuze se pregunta entonces, según el método de dramatización, *quién quiere la Idea.* La pregunta *quién quiere* es, como vimos en el capítlo 1, la que Deleuze opone a la pregunta socrática *qué es.* Lo que le interesa a Deleuze no es *qué es la Idea,* sino *quién* (qué voluntad) *quiere* un concepto tal. Bajo esta luz, lo importante no es la relación que se establece entre la Idea y las cosas que participan de ella, así como los problemas que se derivan de esta relación de participación[142]; sino la Idea misma en tanto criterio, es decir qué tipo de criterio establece para llevar adelante la selección y qué motivación revela este criterio. La selección platónica, según Deleuze, es operada por medio de la acción conjunta del método de división y del mito. La división tiene, según esta lectura, la función específica de producir la diferencia entre imágenes:

> Las *copias* son poseedoras en segundo lugar, pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los *simulacros* están, en tanto falsos pretendientes, construidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales. Es en este sentido que Platón divide en dos el dominio de las imágenes-ídolos: por una parte las *copias-iconos*, por otra los *simulacros-fantasmas*. Podemos entonces definir mejor el conjunto de la motivación platónica: se trata de seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias o, más aún, las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se «insinúen» por todas partes (*LS,* 295).

Para poder seleccionar, Platón debe antes producir la diferencia entre los pretendientes. Deleuze basa su lectura de la inversión en el *Sofista.* En *Sof.* 235d-236c, Platón pone a operar la división dialéctica para seleccionar, dentro del "arte de producir imágenes", entre íconos y simulacros. Deleuze ve en este apartado la verdadera función de la dialéctica, afirmando que la posterior descripción del método como reunión y división es un mero aspecto irónico. La verdadera potencia de la dialéctica está en su capacidad de acorralar al sofista para denunciarlo como productor de simulacros.

El *simulacro* participa del "ser", en tanto se parece a aquello que imita, pero participa

141 Véase capítulo 1.3.
142 Véase capítulo 3.5

también del "no-ser", en tanto que su perversión o desproporción interna lo convierte en otra cosa que aquello que imita. Se sustrae al modelo, no respeta sus proporciones. No participa de la Idea. Es esta perversión del simulacro lo que Platón quiere acorralar y es aquí que Deleuze busca el propósito de la dialéctica como selección entre las "buenas copias" y las "malas copias". La función de las Ideas es la de fundar el criterio de esta selección. En este marco interpretativo, Deleuze entiende la participación en los términos en que Platón describe la *eikasía* en *Sof.* 236c, como la producción de imágenes dotadas de semejanza, porque lo que le interesa acerca de la participación es en qué sentido se ajusta al orden de la "representación". La participación, insiste Deleuze, no es una relación exterior, de semejanza entre el original y su copia, sino una relación interior, de "armonía interna" que expresa la adecuación al modelo. Los simulacros no participan de la Idea porque presentan una "desproporción interna", no son auténticas representaciones.

La única garantía de esta división entre íconos y simulacros es la Idea. Platón necesita de la Idea para poder legitimar la producción de la diferencia entre imágenes y la selección de un linaje de imágenes y la censura del otro. Según Deleuze, es mediante el conepto de lo Mismo que garantiza la relación de semejanza entre la Idea y los íconos, es decir, entre la Idea y sus copias. Las copias pertenecen al modelo de lo Mismo mientras que los simulacros pertentecen al modelo de lo Otro. La relación entre la Idea y sus copias no es realmente de semejanza sino de "identidad", porque al ser la Idea puramente noética, sin aspecto sensible, la semejanza es interna. La Idea no es ella misma una imagen. La semejanza entre la Idea y su copia, por lo tanto, es "una semejanza noética" que se expresa, según Deleuze, en función de una armonía interna. El simulacro en cambio, está basado en una desarmonía interna, una perversión:

> La gran dualidad manifiesta, la Idea y la imagen, no está ahí sino con este fin: asegurar la distinción latente entre los dos tipos de imágenes, dar un criterio concreto. Pues, si las copias o iconos son buenas imágenes, y bien fundadas, es porque están dotadas de semejanza, pero la semejanza no debe entenderse como una relación exterior: no va tanto de una cosa a otra como de una cosa a una Idea, puesto que es la Idea la que comprende las relaciones y proporciones constitutivas de la esencia interna. Interior y espiritual, la semejanza es la medida de una pretensión: la copia no se parece verdaderamente a algo más que en la medida en que se parece a la Idea de la cosa. El pretendiente sólo se conforma al objeto en tanto que se modela (interior y espiritualmente) sobre la Idea. No merece la cualidad (por ejemplo, la cualidad de justo) sino en tanto que se funda sobre la esencia (la justicia). En síntesis, es la identidad superior de la Idea lo que funda la buena pretensión de las copias, y la funda sobre una semejanza interna o derivada. Consideremos ahora el otro tipo de imágenes, los simulacros: lo que pretenden, el objeto, la cualidad, etc., lo pretenden por debajo, en favor de una agresión, de una

insinuación, de una subversión, «contra el padre» y sin pasar por la Idea. Pretensión no fundada que recubre una desemejanza como un desequilibrio interno (*LS,* 296).

La lectura deleuziana presenta la construcción platónica como un aparato teórico a disposición de la autenticación de un discurso, a saber, del discurso filosófico, en contraposición a los discursos que no lo son. Pero lo novedoso de la lectura deleuziana es que indaga sobre las herramientas teóricas que Platón pone en funcionamiento con el objetivo de encontrar, detrás de ellas, la imagen de la filosofía a la que éstas responden. Más específicamente, cómo éstas son funcionales a la imagen dogmática del pensamiento. Si consideramos el método de división y los conceptos de participación e Idea desde esta perspectiva, los problemas epistemológicos, ontológicos y metafísicos que surgen a partir de los mismos se nos presentan como subsidiarios de este proyecto. Lo que caracteriza esta manera de aproximación al texto es el elemento de la sospecha, lo que refleja la actitud nietzscheana de Deleuze frente al texto. La recomendación de Deleuze es no confiarse de la construcción teórica de Platón y sospechar un poco de sus conceptos. Antes de preocuparse por sus condiciones de posibilidad epistémicas y ontológicas, su pregunta es *qué dicen* y *para qué,* con el objetivo de determinar si las fuerzas que dominan este discurso son activas o reactivas y, por lo tanto, si el resultado final es la afirmación de la vida o su negación.

La inversión de los valores platónicos o, mejor aún, de la manera platónica de asignar valor, consiste en exponer a la Idea como una ficción teórica. El "simulacro" es el lugar conceptual que Deleuze encuentra, dentro de la obra platónica, para dejar expuesto el carácter ficcional de la Idea y a todo el desarrollo dialéctico como un intento de autenticar esa ficción en tanto fundamento válido. Esta perspectiva teórica implica necesariamente que se deje caer la distinción entre ficción y literalidad y consecuentemente la distinción entre verdad y falsedad. Debe concederse la posibilidad de considerar la filosofía como un género literario entre otros cuyas ficciones son ficciones peculiares al modo filosófico de la reflexión, pero que son ficciones al fin. Esta concesión nos da una perspectiva que implica cierta distancia con respecto a la letra del texto. Se trata de leer a Platón con cierta suspicacia, intentando comprender no tanto aquello que dice cuanto aquello que hace.

La lectura deleuziana de la inversión se basa, como vimos, fundamentalmente en el *Sofista*. Según lo expuesto en el capítulo 4, en este diálogo, así como en el libro décimo de *República,* la Forma juega un rol de paradigma que funiciona como diseño noético al que mira el demiurgo, es decir, quien produce o crea la copia sensible. En estos diálogos el interés de Platón está puesto en mostrar que existe un tipo de práctica, la mímesis en *República* y la

sofística en *Sofista,* que producen sus imágenes sin mirar al modelo divino. Éstos no son propiamente demiurgos sino imitadores, en el caso de *República* se refiere a pintores y poetas y en el *Sofista* se refiere a los sofistas. El producto de estas prácticas, de aquellos que crean imágenes tener lo divino como modelo, es el simulacro.

Lo curioso es que, si bien Platón nunca define las Ideas y nunca nos dice explícitamente qué constituye a una copia como copia, por ejemplo, qué características comparte el hombre justo con la idea de justicia; sin embargo, sí define al simulacro y lo define de una manera muy concreta. El simulacro es un tipo de imagen que configura un efecto óptico mediante el engaño. Y el engaño se logra incorporando el punto de vista del observador en el proceso mismo de su construcción. El ejemplo en el sofista es el de las esculturas monumentales. Platón toma como ejemplo la técnica de estos escultores que construían esculturas en macro escala. La técnica consistía en alterar la armonía de las proporciones agrandando considerablemente la proporción de las partes más altas de manera que desde la perspectiva del suelo éstas se vieran del mismo tamaño que las de abajo[143]. De la misma manera, la sofística es una técnica que consiste en armar el efecto del discurso de tal modo que parezca verdadero desde la perspectiva de quien lo oye. El simulacro es este producto, un efecto de verdad, un efecto de armonía que aparece como tal y que por este propósito está construido sobre una "desarmonía interior", es decir que altera las reglas. El sofista hace esto con el propósito de persuadir o confundir.

La única manera que tiene Platón para distinguir el discurso filosófico del sofístico implica remitirlos a un plano de trascendencia que garantice la verdad por fuera de la pluralidad de perspectivas o, lo que es lo mismo, elevar una perpspectiva al lugar de objetividad. Pero en realidad no es la Idea la que funda la distinción si no que es la distinción, es decir, la producción de la diferencia entre las imágenes, lo que justifica y fundamenta la necesidad de la Idea. Bajo esta luz la Idea no responde al problema de cómo encontrar un crietrio de definición sino cómo autenticar un discurso. El regalo envenenado del platonismo es el de haber instalado el plano de trascendencia en la filosofía que, según afirma Deleuze, por su propia génesis en el seno de una ciudad democrática, debe darse en un plano de inmanencia (*QF*, 9-11; 76-77).

La potencia que encuentra Deleuze en el concepto de simulacro es que configura un discurso inmanente, ya que implica la perspectiva del observador en su construcción. Se reconoce a sí mismo como ficción. La imagen de la filosofía como discurso portador de

143 Véase capítulo 4.6.1

verdades es garantizado en referencia a un plano trascendente que es el plano de de las Ideas. Pero como no hay criterios positivos para identificar la Idea, lo que termina por suceder es que el simulacro no se distingue finamente de la Idea. Esta es la ironía que Deleuze encuentra en el Sofista:

> Pero el falso pretendiente no puede llamarse falso en relación a un supuesto modelo de verdad, tampoco de la simulación puede decirse que es una apariencia, una ilusión. La simulación es el fantasma mismo, es decir, es el efecto del funcionamiento del simulacro en tanto maquinaria, máquina dionisíaca. Se trata de lo falso como potencia, Pseudós, en el sentido en que lo dice Nietzsche: La más alta potencia de lo falso. Al subir a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) lo Mismo, lo Semejante, el modelo y la copia. Él vuelve imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Constituye el mundo de las distribuciones nómadas y las anarquías coronadas. (*DR,* 303)

Platón crea el concepto de simulacro como un tipo de imagen que no se atiene al modelo para expresar el carácter inauténtico de aquellas prácticas que considera nocivas para los hombres y para la ciudad. Pero el simulacro termina poniendo en jaque la idea misma de modelo. El criterio de de selección no puede ya basarse en la Idea.

Como vimos en el capítulo anterior, la distinción que Platón establece en el Gorgias entre las artes auténticas y los simulacros tiene por objeto hacer prevalecer un plano legislativo por sobre un plano sin ley. Platón, al igual que Deleuze, se sabe sumergido en un mundo de simulacros. La retórica así como la sofística, son prácticas eficaces. Lo que lo distancia de Deleuze es que para él esto es algo trágico, pero si no nos dejamos llevar por el tono lúgubre, tendríamos a Deleuze. Lo cual además, corrobora su hipótesis de que la inversión está en Platón mismo.

La diferencia fundamental es, entonces, que Deleuze afirma como algo positivo lo que Platón descarta como negativo. Por otro lado, tampoco la posición de Deleuze promueve un relativismo sofístico sin más. También Deleuze tiene un criterio de selección, como veremos en los apartados siguientes. La salvedad es que ésta ya no se establece en términos de verdades o falsedades sino de *sagesse* o *bêtisse*. Un paralelo interesante de la lucha de Platón contra la sofísitca puede verse por ejemplo en las afirmaciones de Deleuze sobre la publicidad: “la publicidad se apodera de la idea de creación de conceptos, con los computadores y todo lo demás: hay todo un lenguaje que han robado a la filosofía” (*ABC, H comme Histoire de la philosophie, 00:54:24*). El publicista reclama para sí la creación de conceptos, tarea que Deleuze asigna exclusivamente a la filosofía. Deleuze afirma que estos

no son en rigor conceptos pero no por que el publicista produzca simulacros de conceptos, sino porque hay una cierta estupidez concomitante al uso que la publicidad hace del término. El aspecto negativo del pensamiento no es, como sucede en Platón, el error o el engaño, sino la estupidez (*bêtisse*).[144] Ella es el peligro que acecha al pensamiento, no el error. Y es una tarea que corresponde a la filosofía el ejercer resistencia a la estupidez, es ella la que impide que la estupidez crezca (*ABC, H comme Histoire de la philosophie,* 00:58:33).

5.4. La diferencia

En 3.2 desarrollamos la hipótesis de la *anámnesis* y vimos que en *Fedón* la reminiscencia implica la Forma de la igualdad como algo anterior a la semejanza empírica. Esto, como veremos en 6.3, es central al modelo epistémico que Deleuze llama "modelo del reconocimiento" y que es una de las condiciones de la imagen dogmática del pensamiento. El proyecto deleuziano se propone ir en busca del principio inverso: que la experiencia es lo que determina el conocimiento y que lo que percibimos son diferencias y no semejanzas. Esto implica poner en cuestión a la identidad como principio ontológico y gnoseológico.

En el prólogo de DR, Deleuze alinea el proyecto de esta obra con la orientación avanzada por Heidegger hacia una filosofía de la diferencia ontológica (*DR:*1). Lo que define a la filosofía de la diferencia es la reacción en contra de el dominio de la representación y la subordinación de la diferencia a la identidad que esta implica[145].

En *Identidad y Diferencia,* Heidegger toma dos fragmentos clásicos de la filosofía

---

144 P. Verstraeten desarrolla en detalle las diferencias entre los tres estados negativos del pensamiento tratado por Deleuze en *DR*. La imagen dogmática postula al error como el estado negativo en su versión cartesiana y la ilusión en su versión kantiana. para Deleuze, el estado negativo del pensamiento es la *bêtisse* (2003: 79-86).

145 Deleuze comparte esta orientación con J. Derrida quien acuña el término *différance* que, en rigor, no es un concepto ni un término. No es pasiva ni activa, sino algo intermedio (voz media), con intención de remarcar esto es que Derrida adopta el sufijo -ance (como en resonance) que en castellano es el equivalente de "-ancia" (Sufijo que entra en la formación de palabras con el significado de: I Acción y efecto: vigilancia, ganancia. II Cualidad: extravagancia.). Mientras que la *différence* es funcional a la sistematización (por ejemplo, al interior del sistema de la lengua el juego de las diferencias permite la taxonomía y la clasificación; también es la diferencia específica aristotélica que permite la definición de los entes en términos de genero y especie) la *différance*, es aquello que da lugar al juego de las *différences* (Derrida, 1972: 3-29). Lo que distingue la propuesta de la deconstrucción derridiana de la ontología de la diferencia deleuziana es que la primera se abstiene de sistematizar el pensamiento propone en cambio un *ethos* y un estilo, mientras que la segunda propone principios y métodos.

antigua que aluden al problema de la relación entre el ser y el pensar, el cual ya hemos abordado a propósito del problema de la diferencia en el capítulo 4. El primer caso que toma es el de la definición de Platón de los géneros, Móvimiento y Reposo, en *Sof.* 254d: “ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo para sí mismo” (*οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ’ ἑαυτῷ ταὐτόν*); el segundo es el Fr. 3 del poema de Parménides: “lo mismo es, en efecto, percibir (pensar) que ser” (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν τε καὶ εἶναι)*.

El objetivo del examen de los mismos es poner en consideración el ámbito de lo mismo más allá de la identidad en tanto principio. Entendemos que esta estrategia sirve a Heidegger para salir del ámbito de lo que él llama el ámbito de la representación. Este ámbito está determinado por la asociación entre ser e identidad que considera a la identidad como un rasgo del ser y, por lo tanto, al ente como su manifestación exclusiva. En sentido Heidegger habla de la metafísica occidental como una onto-lógica, es decir, una configuración de sentido determinada por los entes como objeto de la percepción y la formulación del principio de identidad como norma del pensar que funda dicha ontología.

Para salir de este ámbito Heidegger marca la diferencia que implica la formulación del principio de identidad como A = A en lugar de su formulación como A es A. La primera formulación no es propiamente una formulación de la identidad puesto que para establecer una igualdad son necesarios dos términos. En cambio, la identidad es una relación de A consigo mismo. Éste carácter reflexivo, con su movimento circular, sirve como puerta de entrada a Heidegger para encontrar la diferencia en el seno mismo de la identidad. Dicho de otra manera, para poder decir que un objeto es igual a otro es necesario establecer que un objeto, en tanto objeto, es idéntico a sí mismo. Este movimiento que requiere el principio de identidad está indicando una mediación en el seno mismo de lo mismo (él mismo lo mismo para sí mismo). Esta mediación indica una diferencia primordial que subyace en la identidad. Dentro de lo mismo está la diferencia. La lógica no cuestiona esta mediación —y mucho menos la ciencia, en tanto que construye su edificio sobre las reglas de la gramática y la lógica como algo dado—, no la hace objeto de reflexión, puesto que desplegar la identidad en todo su alcance pone en jaque la noción misma de ente (u objeto) (1990:).

La frase de Parménides, a diferencia de la de Platón que ya está situada en el plano onto-lógico, expresa la idea de lo mismo en un sentido amplio, que excede lo que entendemos por identidad considerándola desde su formulación en tanto ley. Parménides, sostiene Heidegger, coloca a lo diferente -ser y pensar- dentro del lugar de lo mismo, existe una sutil y gran diferencia entre decir esto y sostener que ser y pensar son lo mismo. La tarea de marcar

esta sutil diferencia que libera al ser del corsetaje impuesto por la lógica tradicional es dificil de expresar puesto que debe echarse mano a términos nuevos para no caer en conceptos que ya están teñidos de la onto-teo-lógica occidental (1990: 63-64).

Heidegger llama una "mutua pertenencia" a la vinculación parmenídea entre ser y pensar. ¿En qué consiste la mismidad considerada en estos términos? La manera habitual de comprender esta expresión es la que pone el acento en el primer término: *mutua* pertenencia. Heidegger propone pensar esta relación como una mutua *pertenencia.* La mutua *pertenencia*, a diferencia de la *mutua* pertenencia, no refiere a un vínculo que une ser y pensar en una unidad, o síntesis. La mutua *pertenencia* no refiere a una dimensión mutua a la que pertenecen ser y pensar sino a una "provocación conjunta" en la que las propiedades de uno y otro se determinan cuando se distingue en qué sentido se pertenecen mutuamente. Para pensar la mutua *pertenencia* de hombre y ser debemos dejar de lado toda intención de ordenar y conectar lógicamente las definiciones de uno y otro. Lo único que se logra con este procedimiento, dice Heidegger, es entrelazar estos conceptos, tomando sólo a uno de ellos como punto de partida, bien sea el hombre, bien sea el ser. Más precisamente lo que debemos hacer para pensar esta mutua *pertenencia* es saltar fuera del hombre (es decir, de su definición como animal racional) y fuera del ser (entendido como fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente) (1990:69-77)

La propuesta que Deleuze delinea en *DR* parte de la base que queda sentada ya por Hiedegger en torno al rol que ocupa la identidad en el pensamiento de la representación y va un poco más allá al proponer las bases para un sistema de pensamiento alternativo, una nueva imagen del pensamiento. Esta implica --tanto desde un punto de vista ontológico cuanto desde un punto de vista epistemológico-- por un lado, tomar la diferencia *en sí misma* y no como la negación de la identidad; por otro lado, requiere pensar las cosas como relaciones de diferencias entre diferencias, no diferencias entre identidades (objetos o entes). El conccepto de diferencia es definido de la siguiente manera por Sasso y Villani:

> Determinación real, enteramente positiva, que no se deja jamás reducir a lo idéntico ni a lo Uno, infinitamente productora de *diferenciación* virtual y de *diferenciación* actual[146]. (2003: 114)

146 Lo virtual, en la filosofía deleuziana, no se opone a lo real sino sólo a lo actual. Lo que distingue actual de virtual es que lo actual es lo dado, pero lo virtual en tanto "lo no dado" no es por ello menos real. Insiste en lo dado (Zourabichvili, 2003: 89). Sobre este punto, véase lo desarrollado acerca de la insistencia y la subsistencia de lo incorporal en los cuerpos a propósito del concepto de acontecimiento y la filosofía estoica en el capítulo 2.

En este proyecto, el simulacro sirve como un modelo para esta imagen del pensamiento. Mientras que las formas de la representación remiten la diferencia a lo Mismo haciéndola pasar a través de la negación, el simulacro remite las diferencias entre series a la diferencia o disparidad de fondo sobre la que éstas se articulan[147]. El simulacro es un sistema en el cual la diferencia y la repetición reemplazan el esquema de la identidad y la semejanza. Específicamente Deleuze se opone a la definición de la diferencia como la manera en que las cosas idénticas en sí mismas se distinguen de otras y al supuesto de que la diferencia es algo que puede ser superado.

El mundo moderno es el mundo de los simulacros donde todas las identidades son simuladas, producidas como un efecto óptico por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición (*DR*,1). Nuestra vida misma está compuesta de pequeñas variaciones que introducimos en los mecanismos y los estereotipos, e inversamente los estereotipos y los mecanismos se repiten en nosotros y a pesar de nosotros. En el simulacro, en cambio, dice Deleuze, son las repeticiones las que se repiten y lo que difiere es aquello que se diferencia.

El concepto de la *diferencia en sí misma* depende, para ser comprendido, del concepto de repetición. La repetición, a su vez, debe ser comprendida como repetición de la diferencia. Estos dos conceptos son interdependientes. En el pensamiento de la diferencia, la diferencia es en sí misma y no deriva de la negación de una identidad previa que se postula como principio. Asimismo, la relación entre particulares y un general es reemplazada por la relación entre singularidades y universal. En el pensamiento deleuziano, la singularidad remite a una multiplicidad, mentiras que los particulares remiten a una generalidad. [148].

"La repetición no es generalidad" (*DR*, 7). La generalidad presenta, según Deleuze, dos grandes órdenes, el cualitativo de las semejanzas y el cuantitativo de la equivalencias, en ambos casos, los términos de los que se predica la semejanza o la igualdad son intercambiables. Dadas las mismas condiciones, obtenemos los mismos resultados. Esta fórmula subyace a la normatividad; la generalidad pertenece al orden de las leyes. La

147 Como ejemplo de este modelo Deleuze menciona el estructuralismo y el arte de la novela contemporánea. Según Deleuze, el estructuralismo y la novela contemporánea nos indican un movimiento generalizado del pensamiento hacia un anti-hegelianismo. Se podría pensar que Deleuze cae en una lectura simplista de Hegel. Según la lectura de James Williams, no sería oportuno pensar que Deleuze hace esta reducción, esta es, dice, una trampa del libro. Según afirma, hay que pensar esta oposición entre hegelianismo y antihegelianismo como una descripción de un espíritu de época. El anti-hegelianismo es un signo que debe ser pensado y analizado. No se trataría para Williams de indicar que esto está mal ni por qué está mal, sino que ha ocurrido y por qué ha ocurrido (2003, p. 26).

148 Sobre este punto véase Zourabichvili (2003: 76-78)

experimentación científica supone la posibilidad de la repetición de los fenómenos de la naturaleza bajo condiciones artificiales, basándose en ese supuesto. Si se reproducen las condiciones, a las mismas causas seguirán los mismos efectos. Bajo este supuesto puede aceptarse la posibilidad de la simulación de fenómenos tales como la síntesis de la urea, o el Big Bang, acatando la capacidad explicativa y predictiva de estas simulaciones.

La ley traza, entonces, la división entre general y particular, donde la repetición tiene la forma de la instanciación de un statu quo constitutivo. Esta repetición no es auténtica según las exigencias de Deleuze, para quien la repetición es en primer lugar una conducta y no es necesaria más que con respecto a lo que no puede ser reemplazado. "La repetición como conducta y como punto de vista concierne a una singularidad no intercambiable, insustituible." (DR:7) La repetición es un movimiento de la memoria, y marca la división entre el universal y un singular. La repetición del universal se establece por la diferencia, a través de la diferencia. La diferencia en sí no consiste en la divergencia de determinadas características, por ejemplo, la manera en que un individuo difiere con respecto a otros de la misma especie, sino en la forma en que ese individuo expresa a través de sus cambios (de su devenir) relaciones entre intensidades. La intensidad es propiamente el sujeto de cambio. Lo que varía son siempre diferencias entre intensidades. Por ejemplo, en el comienzo de una relación amorosa entre x e y, si tomamos las razón de las intensidades[149] de miedo y atracción como sujetos de cambio, podemos considerar a los términos de la relación como singulares en tanto expresan o encarnan de diferentes maneras las relaciones entre esas variaciones, por ejemplo, "endurecerse" o "ablandarse".

La repetición, entendida como conducta, tiene tres momentos o síntesis. La primera se da en el hábito; la segunda en la memoria; la tercera en el olvido. La primera repetición, o síntesis pasiva, es la contracción efectuada sobre la repetición de una acción, por ejemplo, el acento que se adquiere al hablar, o la manera de conducirse ciertos animales al momento de la caza de la presa (el juego de un gato con el ovillo de lana que luego se repite al tener un ratón o un pájaro entre las garras, por ejemplo) . La segunda repetición, o síntesis activa, pertenece a la memoria, y es la que permite fijar identidades, la que conduce a la representación de las cosas, reconozco mi territorio y sus límites por las representaciones del mismo que emergen de los recuerdos que conservo en mi memoria. La tercera repetición, o tercera síntesis del tiempo, es la potencia del olvido. Aquí se pone en juego la teoría del eterno retorno de lo diferente y la relación entre actualidad y virtualidad y la ontología del

149 Es decir, del cociente entre los números que determinan la cantidad de fuerza. Recordemos que la intensidad se mide en términos cuantitativos, ya que es una magnitud física.

devenir. La tercera repetición es la que abre el juego de máscaras, disfraces y ficciones que son la forma de la repetición para Deleuze.

5.5. El eterno retorno y la dimensión ética de la repetición.

El eterno retorno[150] cumple, en el pensamiento deleuziano, una función paralela a la que cumple el mito en Platón, el de la selección. Como veremos, el eterno retorno selecciona a través de la afirmación de lo que retorna[151]. La particularidad de la interpretación deleuziana de esta categoría nietzscheana es que el eterno retorno es, para Deleuze, el eterno retorno de lo diferente. El eterno retorno combina el caos y el cosmos, el caos universal con la idea de ciclo. La idea del eterno retorno nietzscheano supone el movimiento circular como ley, no como algo posterior al caos o impuesto sobre él. Pero esta regularidad del movimiento no extrae lo uno en lo múltiple ni el número en la necesidad. El azar es lo único necesario y esto implica para Deleuze que el retorno no es el retorno de lo mismo sino siempre de la diferencia.

Como vimos, según Deleuze, Platón concibe el devenir como un devenir-loco, caótico, que si ha de ser ordenado sólo puede serlo por un orden que le viene de afuera y que le impone un límite.[152] Deleuze opone a esta "sumisión forzada del devenir a una ley que no es la suya", la idea del eterno retorno que supone, en cambio, el movimiento circular como ley, pero no como algo posterior al caos o impuesto sobre él. La regularidad del movimiento no extrae lo uno en lo múltiple ni el número en la necesidad. En el eterno retorno, el azar es lo único necesario y el retorno no es el retorno de lo mismo sino siempre de la diferencia. (Deleuze, 1964: 32-33)

Como doctrina cosmológica y física, el eterno retorno sirve a Deleuze para fundamentar el pensamiento del puro devenir. Esta noción, tal y como está concebida por

150 Esta doctrina cosmológica sostiene que el mundo se extingue para volver a crearse. Esta doctrina fue sostenida por la filosofía estoica segúque el mundo es devuelto al origen por medio de la gran conflagración. Véase capítulo 2.6.

151 J. Williams encuentra un paralelo entre la estructura platónica de Deleuze describe en *DR* y la que luego desarrolla él mismo: "en paralelo a la estructura platónica de selección, círculo mítico y fundación ideal y problema, encontramos la estructura deleuziana de selección a través de la afirmación o expresión del eterno retorno y la dramatización, de las ideas como multiplicidades de diferencias puras y problemas" (2003: 79).

152 Véase capítulo 3.4.

Nietzsche según Deleuze, supone la crítica al estado terminal o estado de equilibrio. El argumento sostiene que siendo el tiempo pasado infinito, si el devenir tuviera un estado de equilibrio, ya lo habría alcanzado en virtud de la infinitud del tiempo pasado que indica que el devenir no es algo devenido (es decir: no hay un comienzo del devenir). Además, en tanto no es algo devenido, tampoco es un devenir algo. Puesto que no es algo devenido, si deviniera alguna cosa, sería ya aquello en lo que deviene.

Esto equivale a decir que el devenir hubiera alcanzado su estado final si tuviera uno o, lo que es equivalente, que nunca habría salido de su estado inicial si tuviera uno. Porque, si el devenir es algo devenido ¿por qué no ha dejado de devenir después de un largo tiempo? Si es algo devenido ¿cómo ha podido comenzar a devenir? Si el universo fuera capaz de fijeza y permanencia, si tuviera en todo su curso un solo instante de "ser" en el sentido estricto, nunca podría haber devenido.

El eterno retorno funda a su vez el pensamiento del puro devenir porque da una respuesta al problema del pasaje. El problema del pasaje es el problema que nos presenta, aún desde su planteo en la época de la Grecia Antigua, el problema del estatismo del instante. En la filosofía de Platón, el ser (*eînai*) se distingue e incluso se opone al devenir (*gígnomai*) porque para que algo sea debe ser aprehensible por el intelecto (*noûs*). El problema es que el noûs requiere la discretización de la medida y el devenir se plantea como un flujo que se resiste a esta discretización. El objeto de la percepción *es* en el sentido de *gígnomai* mientras que el objeto de la intelección *es* en el sentido de *eînai*.

Esto implica una separación insalvable entre intelección y percepción ya que este esquema no puede dar cuenta de cómo es posible que el devenir sensible se vuelva estático para ser aprehendido y de allí la infinidad de paradojas que se presentan, muchas de las cuales son abordadas por Deleuze en la primera serie de *LS*. El pensamiento del eterno retorno resuelve este inconveniente porque disuelve la separación. Que el devenir no nazca, es decir, que no sea algo devenido, significa que no hay discretización del tiempo. Jamás el instante que pasó podría haber pasado si no fuese a su vez pasado y presente, todavía futuro y a su vez presente (Deleuze, NF: 54). Pasado, presente y futuro coexisten.

Se cae en un error, dice Deleuze, al comprender el eterno retorno como un retorno de *lo mismo*. No se trata de un retorno del ser sino del ser del retorno en tanto que éste se afirma del devenir. No es el revenir *del uno* sino que *el propio revenir* es *lo uno* que se afirma de lo diverso y de lo múltiple. La identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que reviene, sino al contrario, el hecho de revenir para aquello que difiere (Deleuze, NF: 55). El eterno retorno le sirve a Deleuze para fundar así un aspecto crucial de su ontología en la que

la repetición y la diferencia constituyen el principio gnoseológico y no la identidad y la semejanza.

El eterno retorno es la expresión de la síntesis del tiempo y sus dimensiones, de lo diverso y su reproducción, del devenir y del ser que se afirma del devenir. Es por ello que el eterno retorno es una suerte de espiral, afirma Deleuze, y no un círculo cerrado. Porque no hay momento inicial ni momento final que coincidan.

Como pensamiento ético, la regla del eterno retorno es aun más rigurosa que el imperativo categórico kantiano: aquello que quieres, quiérelo de manera que quieras también su eterno retorno. Esta regla es lo que hace del pensamiento del eterno retorno aquello que selecciona, porque hace del *querer* algo completo. Actuar como si el instante fuera eterno.

Es por ello también que el eterno retorno hace del nihilismo algo completo y lo vuelve positivo. El nihilismo decadente es el de la "nada de voluntad", el triunfo de las fuerzas reactivas, el del espíritu que por profundo se vuelve pesado y aburrido. El nihilismo completo en cambio, es el pensamiento de que el instante se repetirá eternamente. Esto puede devolver a la "voluntad de nada" la dureza que requiere el temple ético del *amor fati*. Actuar como si el instante fuera eterno.

El nihilismo, separado o abstraído del eterno retorno, dice Deleuze, es un nihilismo incompleto, un nihilismo que queda todavía asociado a las fuerzas reactivas y que no difiere del ideal ascético. Es todavía principio conservador de una vida débil, disminuida (Deleuze, NF: 79). Para ser creador, creativo, el nihilismo necesita del rigor del eterno retorno. Es sólo el retorno del instante el que convierte la acción en afirmación, y es en esta afirmación que el actuar deviene-activo. Esta es la segunda selección del eterno retorno: producir el devenir-activo. En el eterno retorno la negación nihilista deviene afirmación activa. La nada de voluntad deviene voluntad de nada.

El juego se da entre dos cualidades de la voluntad de poder, la negación y la afirmación. En la terminología de Nietzsche, dice Deleuze, la inversión de los valores significa poner lo activo en el lugar de lo reactivo- lo cual es en realidad una inversión de una inversión puesto que la primera inversión se da cuando lo reactivo ocupa un lugar activo (Deleuze, N: 81). La transmutación o transvaluación implica la afirmación en el lugar de la negación. El eterno retorno es el ser del devenir. Pero el devenir es doble, es devenir-activo de las fuerzas reactivas o es devenir-reactivo de las fuerzas activas.

En *LS* Deleuze aborda la cuestión del eterno retorno a propósito de la ética estioca. ¿Cuál es la manera estoica de vivir, la manera estoica de relacionarse con una herida? Querer algo en lo que sucede según las leyes de una oscura conformidad humorística: es en este

sentido, nos dice Deleuze, que el *amor fati* se alía al combate de los hombres libres. El acontecimiento debe ser comprendido, querido y representado en lo que sucede. Encarnar la herida, efectuarla.

El eterno retorno, dice Deleuze, es el momento que sigue a la tirada de dados. Es el momento del resultado de la tirada, el momento de la afirmación del azar. Lo único necesario es el azar. Pero también es la bienvenida del azar. El azar no puede tomarse por fragmentos, sino en su totalidad, sólo entonces es necesario. En la totalidad del tiempo. Aquí, "azar" se opone a causalidad y no a "necesidad". En esto consiste el *amor fati*, en "afirmar todo el azar de un golpe" (Deleuze, 1962: 47).

Esta afirmación está muy lejos de ser resignación, figura del resentimiento. ¿Qué implica querer el destino a nivel anímico? Ciertamente, la oscura conformidad humorística es contraria a toda figura del resentimiento, contraria a la dispepsia que éste implica. El olvido tiene un rol positivo en este esquema, es resiliencia, es una fuerza plástica y regenerativa (Nietzsche, *GM:* II,1). El olvido es entonces, condición para la jovialidad. La novedad sólo es asequible a la conciencia si ésta no está indigesta con las huellas *mnémicas*. La producción de nuevos sentidos a partir de los acontecimientos no son posibles sin un ánimo que afirme, y un ánimo sólo afirma con la regeneración que permite el olvido.

El *amor fati* es la condición de posibilidad de la salida de la rueda del retorno de lo mismo que se convierte en el retorno de la diferencia. El espíritu de la pesadez se mata con la decisión. Esa decisión no es, sin embargo, el acto de un sujeto agente, sino el operar del *moi* o del *self*[153] que, a diferencia del yo, está en relación con el azar. La necesidad no está dada en el plano del sentido, allí radica la diferencia. La fórmula nietzscheana de que "lo único necesario es el azar" que indica el carácter paradojal del eterno retorno, se aplica también a la cosmología estoica. La serie de las causas está tejida por el azar en la profundidad de los cuerpos, por lo cual esa determinación elude al sentido que sólo es efectuable en la superficie.

La salida del retorno está en la afirmación de la necesidad de la tirada una vez que los dados fueron echados. El buen jugador no juega en vistas al resultado, sino a la jugada misma. El buen jugador es aquel que ama al destino con todo lo que él le traiga, y se afirma como operador del mismo, como *quasi-causa* que es, a pesar de todo, causa. La transmutación se da como un giro en la voluntad, pero depende de un cambio en el ánimo. La pesadez se va cuando llega la risa de Zaratustra. Vivir de acuerdo a la virtud no es otra cosa que afirmación.

[153] El *moi* o *self,* a diferencia del yo, es decir, el *ego,* involucra lo que exede a lo voluntario conciente.

5.6. El simulacro como sistema

Desde el punto de vista deleuziano la potencia del concepto platónico de simulacro radica en el hecho de que se construye sobre el género de lo diferente (*héteros*) que es, junto con el género de lo mismo (*autós*), uno de los cinco grandes géneros (*Sof.* 254e). En el diálogo la aporía eleática que proclama que el no-ser no puede ser pensado es resuelta mediante la postulación de lo diferente como uno de los grandes géneros (*Sof.* 255c y ss). El simulcro no solo pone en jaque la idea misma de un Original, sino a la estructura misma que implica la lectura del mundo que postula la identidad como principio único y dentro de la cual la diferencia no es más que secundaria ya que se deriva de su negación.

El concepto de simulacro juega un rol fundamental en *DR* en función del problema de la subyugación de la diferencia en el pensamiento representacional que Deleuze llama "imagen dogmática del pensamiento". El simulacro, en la filosofía deleuziana deja de ser una imagen para pasar a ser un "sistema diferencial en series dispares y resonantes, de precursor sombrío[154] y movimiento forzado" (*DR*: 165).[155] Es un sistema en el que lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma.

En este sistema de series, sus componentes se vinculan en virtud de la diferencia, con la diferencia misma (Deleuze, 1968:355) Deleuze habla de dos lecturas del mundo: "todo lo que se parece difiere" y "sólo las diferencias se parecen". Una nos invita a pensar la diferencia a partir de una semejanza o, mejor, de una identidad previa mientras que la otra nos invita a pensar la similitud e incluso la identidad como producto de una disparidad de fondo (1969: 302). El simulacro es el tipo de imagen que responde a la segunda lectura del mundo. Según Deleuze, lo que mantiene a Platón en el margen del discurso de la representación es que todavía hay en su pensamiento un intento de definición positiva de la diferencia que no la reduce a la mera negación de la identidad (Deleuze, 1968: 83). En el sistema del simulacro, la semejanza es un resultado del funcionamiento del sistema, no es

154 El concepto de precursor sombrío remite, según Sasso y Villani, a la idea de *fuscum sub nigrum,* es decir, el fondo oscuro entendido como la matriz que habilita el surgimiento de la luz y el claroscuro (2003: 124).

155 Esta descripción es la que define, para este autor, de manera más precisa la eficacia del concepto, basada en el carácter discordante que hace referencia a la noción de diferencia en sí misma. El problema de este concepto es, según Villani, que a lo largo de su evolución quedará sobredeterminado y perderá por ello su eficacia (Sasso-Villani, 2003: 314-15).

causa sino efecto. Un efecto que tomamos por error como una causa o una condición en el sistema de las copias.

Debemos entender sistema en el sentido más general del término como un conjunto de reglas o principios sobre una materia racionalmente enlazados entre sí. Los elementos del sistema son series, es decir, conjuntos de elementos que se comunican entre sí. Los simulacros son sistemas intensivos "…que reposan en profundidad sobre la naturaleza de las cantidades intensivas que entran en comunicación precisamente por sus diferencias" (*DR*, 355). La intensidad, en términos sencillos, es el grado de fuerza con que se manifiesta un agente natural, una magnitud física, una cualidad, una expresión, etc. En la filosofía deleuziana, la intensidad es un concepto complejo que tiene un desarrollo particular. Pensar en términos de intensidades implica pensar en un sistema diferencial donde lo que se percibe es la diferencia intensiva entre las cualidades.

El sistema del simulacro presenta una serie de características y elementos, Tiene una profundidad que es el *spatium* donde se organizan las intensidades; está constituido por series dispares o heterogéneas que son las que forman las intensidades; lo que pone a las series en comunicación es un precursor sombrío; lo que se produce en esta comunicación son acoplamientos, resonancias internas y movimientos forzados; se constituyen *moi* pasivos y sujetos larvarios en el sistema y se forman puros dinamismos espacio-temporales; las cualidades y las extensiones, las especies y las partes que forman la doble diferenciación del sistema y que vienen a envolver los factores presedentes; los centros de envolvimiento que testimonian la persistencia de esos factores en el mundo desarrollado de las cualidades y extensiones.

Es sabido, sin embargo, que Deleuze eventualmente abandona el concepto de simulacro por el de rizoma. En 1990 escribe que la noción esencial en su filosofía es la de multiplicidad que se encuentra íntimamente ligado al de singularidad y que el término rizoma es el que mejor designa las multiplicidades, a diferencia de la noción de simulacro que "no vale gran cosa" (*DRF*, 339). Quizás entonces examinar el concepto de rizoma nos sirva para comprender mejor el de simulacro. En MP, Deleuze resume las características principales del rizoma. En primer lugar, a diferencia de la estructura arborescente, el rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera y cada trazo reenvía a otros que no son necesariamente de su misma naturaleza, sino que pone en juego signos diferentes. En segundo lugar, no se remite al Uno ni a lo múltiple, es decir, no es el Uno lo que deviene dos, tres cuatro o cinco, etc. Porque no está compuesto de unidades sino de dimensiones o direcciones móviles. En tercer lugar, no tiene principio ni fin.(*MP,* 31)

El rizoma expresa una nueva imagen del pensamiento —destinada a combatir el lugar dominante de la estructura arborescente que desvía el pensamiento— que lo devuelve al ámbito de la experimentación. Según Zourabichvili, de esta decisión se desprenden tres corolarios. El primero, que pensar no es más representar "no se busca una adecuación con una supuesta realidad objetiva, sino un efecto real que estimula y que, desplazando sus problemas, arroja a la vida y el pensamiento más allá, hacia otra parte" (2003: 73). El segundo, que no hay comienzo más que por el medio, es decir, no hay origen alguno; la "génesis" recupera así todo su valor epistemológico como "devenir" (*gígnomai*). El tercero, si todo encuentro es posible (dado que cualquier punto conecta con cualquier otro), no hay razón para descalificar *a priori* ningún camino posible; la única selección admitida es la de la experiencia (2003: 73).

De manera similar, el sistema del simulacro afirma la divergencia y el des-centramiento, la única unidad y convergencia de todas las series es la de un caos informal que las comprende a todas. Ninguna serie goza de un privilegio sobre otra, ninguna tiene la identidad de un modelo o la semejanza de una copia. Ninguna se opone a otra ni le es análoga. Cada una está constituida de diferencias y se comunica con las otras por diferencias de diferencias. Las anarquías coronadas se sustituyen a las jerarquías de la representación, las distribuciones nómadas a las distribuciones sedentarias de la representación.

Las series no conforman una estructura arborescente. Esto significa que las conexiones entre los miembros de la serie no remiten a encadenaciones unívocas que devuelvan los miembros a un origen troncal: 1) no puede rastrearse un miembro de la serie a un término original ni al interior ni al exterior de la serie y 2) no puede ser determinado en función de la manera en que difiere de otros miembros de la serie. No hay cadenas originarias en las series deleuzianas, lo cual implica que las relaciones entre las imágenes de una serie no puede determinarse por semejanza o diferencia. La esencia del concepto de simulacro es que es un tipo de imagen cuya diferencia no puede ser situada en relación a una identidad, sino que depende de la variación en las intensidades (en relación a la dupla actual y virtual) y de la afirmación de la diferencia en sí misma (en relación a la noción de repetición).

La "diferencia misma" funciona en la ontología deleuziana como una suerte de principio, no es lo diverso, sino aquello por lo cual lo dado es dado como diverso. La intensidad es la forma de la diferencia o, lo que es lo mismo, toda diferencia es una diferencia de intensidad. Sasso y Villani definen este concepto deleuziano como un dinamismo "ejemplarmente ligado a la sensación y presente hasta el concepto" (2003, p. 203) y rastrean las primeras apariciones del mismo hasta los comienzos de la obra deleuziana en su

apropiación del concepto nietzscheano de fuerza.

Es en este sentido que el simulacro designa los “objetos de las profundidades”. El simulacro, articulado con el eterno retorno, es expresión del proyecto de dar una ontología a la repetición y una función positiva a la diferencia, es decir, no derivada de la identidad. (Deleuze, 1969:252). El concepto de simulacro pone en juego el problema de la representación, dando por tierra – a causa de su estructuración serial — con la idea de un original. Sirve, en el marco del proyecto de instalar una noción de diferencia que se sostenga por sí misma y no en función de la negación de la identidad, como expresión concreta de un tipo de imagen que se relaciona con el resto de las imágenes por un encadenamiento que no responde a la semejanza. En el siguiente capítulo nos ocuparemos del aspecto gnoseológico de esta nueva imagen del pensamiento.

Capítulo 6.
La inversión y la imagen del pensamiento

6.1. Introducción

En el presente capítulo nos proponemos mostrar que la inversión del platonismo debe ser entendida, según creemos, como la inversión de la imagen del pensamiento que subyace e la filosofía platónica. Este estudio gnoseológico en términos de imágenes, que en *MP* recibe el nombre de noología (*MP*, 466) o pensamiento del pensamiento (*MP*, p. 624), tiene dos formulaciones diferentes en *DR* y *LS*. La crítica de *DR* consiste en la exégesis de la naturaleza de los postulados de esta imagen y la de *LS* consiste en determinar las orientaciones de las distintas filosofías estableciendo como sus coordenadas, según criterios topológicos, la altura, la profundidad y la superficie (1999, p. 167).

La inversión del platonismo entendida como inversión de la imagen platónica del pensamiento presenta tres aspectos. El primero es la sustitución de la imagen del filósofo de las alturas por el filósofo de las superficies, el segundo la sustitución del modelo del reconocimiento por el modelo del encuentro y el tercero, la del Amigo por el Amante como personaje conceptual. Desarrollaremos cada uno de estos tres aspectos en los apartados que componen este capítulo.

En la sección 6.2. abordaremos el tema de la imagen del filósofo. Deleuze nos dice que esta imagen, tanto la popular como la científica, ha sido establecida por el platonismo. La imagen del filósofo como un ser de las alturas, que sale de la caverna y se eleva, a la vez que se purifica mientras más se eleva (*LS*: 152). A esta imagen, Deleuze contrapone la del filósofo de las superficies, basándose para ello en la imagen del filosofo cínico-estoico. Deleuze ve en el carácter performático del discurso de Diógenes de Sínope, y en su crítica a la imagen del sabio solemne, una orientación de la mirada hacia las superficies humanas y no hacia las alturas divinas. Por otro lado, la superficialidad del filósofo estoico radica en que busca el fundamento del conocimiento en el plano de los cuerpos. Esta imagen del filósofo transitando los espacios públicos y cuestionando las costumbres de los ciudadanos mediante el recurso de la perplejidad y la sorpresa, así como la búsqueda de las causas en el plano material de los cuerpos, es la que Deleuze elige y contrapone a la del filósofo platónico de las alturas.

La sección 6.3. consiste en una introducción al problema de la imagen del pensamiento tal y como esta es formulada en *DR*. Allí Deleuze se ocupa de mostrar los

postulados que subyacen a la imagen dogmática que prevalece en la filosofía. Éstos son cuatro, el primero es el de la *cogitatio natura universalis* que consiste en suponer que el pensamiento es el ejercicio natural de una facultad, lo cual supone también la buena voluntad del pensador y la naturaleza recta del pensamiento (1968, p. 171); el segundo es el ideal del sentido común, o del buen sentido que se postula como universal y que es supuesto como determinación del pensamiento puro (*DR*, 173); el tercer postulado es el modelo del reconocimiento que afirma la concordancia y unidad de las facultades en un sujeto cognoscente y un objeto conocido (*DR,* 175); el cuarto es el de la representación, que supone la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto (*DR,* 179-80).

De estos postulados, el tercero es el que Deleuze atribuye al platonismo. Por ello, a continuación, en la sección 6.4, abordaremos el postulado del modelo del reconocimiento. Éste se define por el uso concordante de todas las facultades sobre un objeto que se pretende el mismo, que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido, etc. Se supone que el pensamiento es, no una facultad entre otras, sino la unidad de todas las facultades y que éstas son solamente los *modos* del pensamiento que las unifica bajo la forma de lo Mismo y en relación a un Sujeto. El modelo del reconocimiento es el ideal de ortodoxia porque implica que el pensamiento es naturalmente recto, que hay un sentido común natural por derecho y que la recognición como modelo epistémico. Así es como la filosofía universaliza la *doxa* y la eleva a un nivel racional. Este esquema epistémico es, además, característico del aspecto del platonismo que Deleuze se propone invertir.

La inversión, en su aspecto creativo, resulta en un nuevo modelo del aprendizaje que invierte los valores del modelo del reconocimiento. Es el modelo del encuentro que fuerza a pensar, tema que abordaremos en la sección 6.5. No hay, para Deleuze, algo así como un uso conjunto de las facultades. No disponemos jamás de todas las facultades a la vez. Lo que hay es un uso dislógico y disjunto en las que cada facultad tiene su especificidad. (*PS*:128) Deleuze opone el mundo de los signos al mundo de los atributos y opone el mundo del *páthos* al mundo del *lógos*. El objeto del encuentro no es un objeto que pude ser percibido bajo distintas modalidades, sino que es el movimiento que pone a trabajar a las distintas facultades, cada una de las cuales tiene su objeto que le es propio. Lo interesante de este aspecto de la inversión es que el objeto del encuetro, tal y como Deleuze lo concibe, se inspira en la filosofía platónica. En el lugar que Platón le otorga a la percepción como génesis de lo que mueve a pensar. Esto sucede a causa del carácter aporético de lo que se muestra a los sentidos, aquello cuyo sentido no puede ser determinado de manera unívoca.

Finalmente, dedicaremos la sección final al análisis de la propuesta de inversión bajo la figura de los personajes conceptuales. Los personajes conceptuales son parte fundamental de una filosofía, tanto como el plano de consistencia o imagen del pensamiento sobre el que se mueve y los conceptos que son creados en el plano. El "Amigo" es un personaje conceptual inventado por los griegos. Es el personaje propio de la filosofía del *lógos* en la que el pensamiento exige que el pensador sea un amigo. El Amigo presenta además una serie de rasgos relacionales: se relaciona con otro amigo por una cosa amada portadora de rivalidad, con lo cual el Pretendiente y el Rival son personajes conceptuales directamente vinculados con el del Amigo (*QF*, 67-8). Deleuze contrapone al Amigo el personaje del Amante. Éste, a diferencia del amigo, no se mueve dialógicamente ni busca el acuerdo, sino que opera como un egiptólogo quizás algo paranoico, buscando sentido a partir de la lectura de los signos.

6.2. La imagen del filósofo

Isabelle Ginoux afirma que la pregunta-problema deleuziana de la *Lógica del sentido* es la pregunta "¿quién habla en la filosofía?" y que la respuesta está determinada en función de criterios topológicos (2005:155). Ginoux se refiere al criterio que Deleuze utiliza para clasificar las tres imágenes del filósofo que encuentra en el período de la filosofía grecolatina, a saber, la imagen platónica que orienta la mirada del filósofo hacia arriba, la imagen presocrática que orienta la mirada del filósofo hacia abajo y la de los cínicos y estoicos que la sostiene en la superficie (*LS*: 155). Además del criterio topológico Deleuze agrega lo que podríamos llamar un este criterio nosológico ya que cada una de las direcciones queda asociada en Deleuze a una enfermedad de la psiquis: las alturas platónicas con el síndrome maníaco-depresivo, las profundidades presocráticas con la esquizofrenia y las superficies cínico-estoicas con la perversión.

Deleuze nos dice que la imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, ha sido establecida por el platonismo. Ésta es la del filósofo como un ser de las alturas, que sale de la caverna y se eleva, a la vez que se purifica mientras más se eleva (*LS*: 152). El

pensamiento tiene, para Deleuze, ejes y orientaciones según las cuales se desarrolla, "tiene una geografía antes de tener una historia. Traza dimensiones antes de construir sistemas" (*LS*:152). La pregunta principal que se formula es "¿qué significa orientarse en el pensamiento?". El gran Oriente que descubre en Platón es el cielo de la ley moral. Un psiquismo ascensional que ha marcado la imagen del filósofo y la topología del pensamiento. El *cliché* de Tales de Mileto como el filósofo en las nubes, que se distrae de lo que ocurre en la tierra por tener su mirada puesta en el cielo describe también esa imagen del cielo teórico del filósofo que lo aleja de las leyes de la tierra.

En la filosofía de Nietzsche Deleuze encuentra una imagen alternativa a la del *cliché* de las alturas. En contraposición al platonismo, dice Deleuze, Nietzsche toma la imagen del filósofo presocrático, el de las profundidades de *phúsis*. La diferencia fundamental consiste en que, desde las alturas platónicas, el filósofo pretende que la medida y la proporción, es decir, la ley tanto moral como física, venga dada desde afuera, desde la trascendencia; mientras que desde las profundidades presocráticas, el filósofo busca la ley en las profundidades de la *phúsis*: el orden de un cosmos que responde a regularidades naturales.

Deleuze también hace lo propio, y forja una imagen diferente. Ni las alturas platónicas, ni las profundidades de Nietzsche y los presocráticos, sino las superficies. La imagen del filósofo que se desliza por las superficies la extrae también de los griegos, apropiándose de las filosofías cínica y estoica. Agradan especialmente a Deleuze las anécdotas de las vidas de Diógenes y Crisipo, el uno desafiando la moral establecida con su conducta, el otro desafiando la posición de maestro negándose a responder o respondiendo con ambigüedades.

6.2.1. Las alturas platónicas

La altura es el Oriente propiamente platónico y la consiguiente operación del filósofo es la ascensión. Esta metáfora de la que se vale Deleuze tiene muchos niveles de lectura. En primer lugar, la orientación hacia arriba es símbolo de la hipóstasis de la Idea y de la creación de un plano trascendente donde residen los principios que regulan la existencia y el proceso mediante el cuál conocemos y pensamos el mundo a nuestro alrededor. En segundo lugar, implica un alejamiento de lo corporal en pos de un mundo incorpóreo, sin el peso de la materia. De allí la metáfora del ascenso. Este ascenso queda asociado también a un ascetismo

que Deleuze identifica con el mecanismo que consiste en alejar el pensamiento del *páthos* en virtud del *lógos*. Este proceso va acompañado necesariamente según Deleuze, de una conversión: “el movimiento de volverse hacia el principio superior del que él [el pensador] procede y de determinarse, llenarse y conocerse desde tal moción” (*LS*:152).

El idealismo es, dice Deleuze, la enfermedad congénita de la filosofía platónica y, con su cadena de ascensiones y caídas, es la forma maníaco-depresiva de la filosofía misma. La referencia principal de Deleuze en torno a este problema es la alegoría de la caverna de *República VII.* Esta es parte de una trilogía de tres alegorías que incluye también la del sol y la de la línea, las cuales son parte fundamental del relato del ascenso del filósofo y están presupuestas en su narración. Como vimos en el capítulo 4, en estos libros está contenido el desarrollo de la posición epistemológica y metafísica que es fundamental a la problemática de todo el texto de *República.* En este texto platónico, en efecto, el principio regulador, a saber, la Idea del Bien, está ubicada “arriba”, mediante la analogía con el sol. La alegoría del sol sostiene argumentativamente la postulación de la Idea del Bien como principio del conocimiento superior. La analogía supone un paralelo entre dos *tópoi*: el de lo inteligible (*en tô̱ noe̱tô̱*) y el de lo visible (*en tô̱ horatô̱).* El sol no es la vista misma pero es causa —en el sentido de que es responsable (*aítios*)— de la vista, como el Bien es causa de la inteligencia (*noús*) (508b-c). El Bien, además de ser causa es también principio porque, al igual que la vista y la luz no son el sol sino que el sol es algo distinto, de la misma manera, el conocimiento y la verdad no son el bien mismo, sino que este es algo distinto. El Sol es distinto de la luz y la vista porque es su condición de posibilidad; de la misma manera, el Bien es condición de posibilidad de la verdad y el conocimiento (508e-509 a). El Bien es principio epistémico, pero a su vez es también principio ontológico: las cosas no son solo cognoscibles en virtud del Bien, sino que también la su existencia y su realidad (*tó eînai te kaì tè̱n ousían*) les viene de él “aunque el Bien no sea *ousía* sino algo que está más allá de la *ousía* (509b).

Esta analogía está supuesta luego en la alegoría de la Línea que tiene como función el establecer las diferencias entre los cuatro procesos cognitivos, *eíkasía*, *pístis*, *diánoia* y *nóesis* o *epistéme*. Una vez planteadas la analogía del Bien y el Sol y la alegoría de la Línea, el relato de la caverna plantea esta distribución del pensamiento en términos de sus consecuencias éticas en relación a la función del filósofo en la sociedad. La alegoría de la caverna describe una escena en la que un grupo de hombres están encadenados de manera tal que no pueden ver sino hacia adelante. En frente tienen un gran muro en el que ven sólo simulacros, que son los reflejos de las sombras que allí se proyectan. A sus espaldas hay otro

muro detrás del cual un gran fuego ilumina a otros hombres que transitan acarreando objetos. Son las sombras de estos objetos las que ven los encadenados. más atrás del muro se eleva un camino que lleva a la salida de la caverna en la que se encuentran estos hombres. Un día uno de los encadenados es liberado y sube por el camino hacia afuera de la caverna. Este relato anuda la idea de ascenso con la de liberación, aquí tenemos al filósofo que tras liberarse debe iniciar una ascensión (*anábasis*), y sólo entonces comienza a ver realmente (*514 a-516b*).

Como vimos en el capítulo 3, los simulacros o sombras corresponden a los correlatos de la *eikasía*, mientras que los objetos acarreados por los hombres que transitan la caverna por detrás de los encadenados se corresponden con los correlatos de la *pístis.* Lo que según D. Scott caracteriza el estado epistémico de los encadenados, la *eikasía*, es el estado de ensueño, que es equiparable también al olvido y a la ignorancia. La idea que presenta Platón a través de este relato es la de la pedagogía como un arte de reorientación o reconducción (*periagogé*) del alma. La educación sirve para alterar la orientación previa (518d). Esta orientación de la mirada queda expresada, no sólo por el haber establecido la anábasis como proceso de liberación del pensamiento, sino también por la elección del léxico que Platón usa para referir a la mirada del que mira después de haber sido liberado. En 515e Platón dice el liberado, cuando se encuentra con la luz del sol, como primer impulso tiende a volver a mirar hacia las cosas que puede "ver hacia abajo". En 516a, las sombras (*skiás*) y los simulacros (*eídolon*) se "miran hacia abajo". El verbo en griego es *kathoráo*, que significa "mirar de arriba", o lo que es lo mismo, desde el lugar del verdadero mirar, el lugar del conocimiento.

Este juego conceptual que Platón establece por medio del uso alegórico de los *tópoi*, identificando el arriba con el plano noético y el abajo con el plano sensible, así como la alusión terminológica —mediante el uso del verbo *kathoráo*— al lugar desde hacia el cuál el pensador debe orientar la mirada, ya que es el lugar de la verdadera visión, concuerda con el "diagnóstico" deleuziano del ascensionismo psíquico. Pero también, dado que el proceso pedagógico requiere el regreso a la caverna, es decir, el bajar nuevamente al plano sensible y al plano de las sombras, también concuerda con el diagnóstico maníaco-depresivo que Deleuze equipara con el movimiento platónico del pensamiento en la filosofía.

6.2.2. Las profundidades presocráticas y las superficies cínicas

En contraposición a las alturas platónicas, según Deleuze, las profundidades le parecen a

Nietzsche la verdadera orientación de la filosofía ya que descubre en la filosofía presocrática la filosofía por venir. Deleuze, tomando el ejemplo Nietzscheano, al movimiento que se eleva hacia las alturas opone el movimiento que surge de las profundidades. El presocratismo es, dice Deleuze, la esquizofrenia propiamente filosófica, en el sentido en que es “la profundidad absoluta que ahonda en los cuerpos y en el pensamiento” (*LS*:153).

La figura que inspira a Nietzsche y, antes que él a Hölderlin es, dice Deleuze, Empédocles. Y en particular, la alternancia entre el cuerpo del odio, el cuerpo troceado, y el cuerpo glorioso y el cuerpo glorioso, el cuerpo sin órganos[156] (que conforma él todo una sola pieza, sin miembros, sin voz y sin sexo). Hay dos principios que rigen en la filosofía de empédocles la integración y la desintegración del cosmos, *Phílos* (el amor) *y Neîkos* (la discordia). *Phílos* es el principio de cohesión por el cual los seres se funden en la unidad pasando de ser múltiples y diversas a ser una unidad. Esta unidad total es la que Deleuze identifica con su propio concepto de “cuerpo sin órganos”. *Neîkos* es el principio por el cual los seres se separan y pasan de la unidad a la diversidad (Fr. 348 [= Simpl. In Phys. 158,1]). Deleuze asocia el principio de desintegración con las características de la esquizofrenia,[157] cuyo trastorno fundamental es la disociación (Laplanche-Pontalis, 2006:128).

Deleuze no desarrolla en este punto la lectura nietzscheana de las filosofías presocráticas ni aclara tampoco en qué otros pensadores presocráticos se basa dicha lectura. Para expresar “las profundidades” como topología, Deleuze se inspira solamente en la figura de Empédocles, reparando especialmente en una anécdota relatada por Diógenes Laercio según la cual Empédocles murió al caer en un volcán, quedando de él solamente una sandalia (D.L. VIII, 63). Encuentra aquí un buen contrapunto de las alas platónicas: la sandalia de Empédocles que emerge de las profundidades. Deleuze articula las profundidades presocráticas con la subversión como forma de la orientación, así como la conversión le parece la manera platónica de la orientación. Y la enfermedad filosófica del presocratismo es, afirma, la esquizofrenia.

Deleuze se interesa por la superficie como topología: pensar en términos de superficie es pensar en términos de plano. Es por ello que va a tomar su imagen de filósofo de los cínicos y los estoicos[158], más específicamente, de Diógenes de Sínope y Crisipo de Solos,

156 El cuerpo sin órganos es un concepto de la filosofía deleuzina. Su característica principal es que se opone a los objetos parciales y a la organización de órganos, es decir, el cuerpo biológico, pero también el cuerpo social en tanto organización.

157 Esta categoría nosológica juega en este texto un rol diferente del que juega en el Anti-Edipo donde funciona como figura del deseo y límite del capitalismo.

158 Si bien Deleuze comienza diciendo que la imagen del filósofo de las superficies está marcada

atribuyéndoles la superficialidad de varias maneras.

Diógenes de Sínope fue un pensador que vivió entre el 404 y el 323 a.C. aproximadamente.[159] Según los testimonios, su padre, quien tenía a cargo la banca de Sínope, falsificó la moneda, siendo así desterrado junto a su familia. Es así que Diógenes llegó a Atenas, donde según DL conoció a Antístenes, iniciador de la escuela cínica, y se convirtió en su discípulo.[160] Diógenes fue famoso por revertir el valor de la moral de su época, por promover, haciendo un ejemplo de sí mismo mediante su conducta, una moral diferente. Quienes dudan de la historicidad de la anécdota de la moneda sostienen que puede ser esta modalidad de Diógenes como pensador la que haya dado lugar a la leyenda. Se adjudica a su padre (o a él, según las distintas versiones) el "falsificar la moneda", en griego "*parakharáttein tò nómisma*", pero en esta expresión — que estaría extraída del *Pórdalos*, uno de los textos atribuidos a Diógenes — "*nómisma*" podría hacer referencia a las costumbres y no a la moneda. En tanto Diógenes oponía las necesidades naturales a los hábitos superfluos de los hombres, re-valoraría (*parakharássō*) las costumbres (Cf. Giannantoni 1990: IV, 423-432).

A diferencia de Platón, que escribía diálogos, o de los sofistas que escribieron tratados, Diógenes fue ejemplo viviente de su filosofía, "un actor comprometido que ofreció a sus contemporáneos una verdadera *performance*, un ejemplo a seguir, ejemplo directo, sin recurrir a un texto como intermediario" (Cordero, 2013: 34). Fue además un provocador, al igual que lo fueron sus discípulos y también Antístenes. Sostenía una vida en extremo austera, condenando de esta manera la riqueza material y la pobreza espiritual. Dormía en toneles en espacios públicos y vestía siempre una túnica rotosa con un morral y un bastón (DL: VI, 23). Promovía con su conducta una moral ascética. Cuenta DL que en el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente y en invierno se abrazaba a las estatuas heladas por la nieve, diciendo que de esta manera se acostumbraba a todos los rigores e inclemencias (ídem). Despreciaba las riquezas y a los hombres ávidos de ellas, decía que los dioses habían

---

por las filosofías cínica, estoica y megárica, en rigor sólo se refiere en el desarrollo que hace de este problema, a los cínicos y los estoicos. Propone para este tercer tópos una imagen del filósofo forjada sobre Crisipo de Solos, de la escuela estoica y Diógenes el Cínico.

159 Si bien hay dudas sobre la exactitud de estas fechas, las especulaciones dan un margen de error de no más de 10 años, Cf. Giannantoni (1990, IV:421-423).

160 Ha sido puesto en duda que Diógenes haya tenido un vínculo de este tipo con Antístenes, e incluso que haya habido una susesión sin solución de continuidad entre Antístenes, los cínicos y los estoicos, como lo sugiere Laercio (Giannantoni, 1990: IV, 223-233) Sin embargo, a los fines de lo que me interesa destacar aquí, hay una línea de continuidad que aunque no esté marcada por la sucesión discipluar, sí lo está por el carácter provocador y por el sobrio ascetismo que define a estos pensadores.

concedido a los hombres una existencia fácil, pero que ellos mismos se la habían ensombrecido al requerir pasteles de miel, ungüentos perfumados y cosas por el estilo (DL: VI, 44). Llevaba una vida pobre, decía que todas las maldiciones de la tragedia habían caído sobre él, que siempre estaba sin hogar, exiliado y muerto para su patria. Decía de sí mismo que era un vagabundo que rogaba por el pan día a día. Pero afirmaba que a la fortuna él oponía el coraje; a la convención, la naturaleza; a la pasión, la razón. Una vez que yacía al sol en el Craneo, Alejandro Magno le dijo: "pídeme lo que quieras", a lo que él contestó: "quítate que me haces sombra" (DL: VI, 38). Del mismo modo rechazó a Crátero cuando lo invitó a acudir a su corte porque prefería "lamer sal en Atenas que disfrutar de la espléndida mesa en el palacio de Crátero» (DL: VI, 51). Desdeñaba los encomios y llamaba al vientre "Caribdis de la existencia".(ídem).

La pedagogía cínica consiste en provocar e inquietar.[161] La provocación es la estrategia para invitar a filosofar y generar inquietud es la manera de incitar a la filosofía. Diógenes despegaba distintas estrategias para llamar la atención de los jóvenes y así atraer discípulos, algunas de ellas son descriptas por Diógenes Laercio, como la que cuenta que una vez se puso a comer legumbres enfrente de un joven que pronunciaba un discurso muy metódico y formal (DL, 48), o la que relata que se paró frente a una estatua para pedirle limosna (DL, 49). Según la interpretación que hace Cordero (2013), estas actitudes insólitas que llamaban la atención estaban dirigidas a atraer discípulos.

Su crítica a la sociedad y a los distintos sistemas filosóficos eran también performáticas. Diógenes ponía en cuestión los valores y costumbres mediante su perversión. Llevaba su conducta ascética al extremo, comía, dormía y se masturbaba en lugares públicos (DL, 46, 69); también entraba al teatro por la puerta de salida y salía por la de entrada sosteniendo que esto era lo que trataba de hacer durante toda su vida (VI, 64) . DL relata que conversaba sobre el goce y el placer y los ponía en práctica abiertamente, "troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad" (DL, 71). Su moral era rígida y su austeridad extrema. En un viaje a Egina fue capturado por piratas y luego puesto a la venta en Creta. Se dice que cuando le preguntaron qué sabía hacer contestó que sólo sabía gobernar hombres. Finalmente tuvo suerte y lo compró Jeníades, en cuya casa se dice que pasó el resto de sus días como educador. Educó a sus hijos y además de enseñarles obras de

161 Para un desarrollo más acabado de lo que implica esta provocación como proceso pedagógico véase Cordero (2013).

poetas y prosistas les enseñó a cuidarse alimentándose de manera sencilla y bebiendo sólo agua. Les hacía usar el pelo rapado y sin adornos y los acostumbró a andar sin calzado (29, 30, 31, 74).

Las críticas de Diógenes a la filosofía platónica son de especial interés para Deleuze ya que se dirigen contra la noción de Idea. Al igual que las críticas estoicas, están dirigidas contra la autonomía de la esencia por fuera de los cuerpos, lo que sirve a Deleuze para sostener otra manera diferente de entender las "esencias" como inmanentes a los hechos en la noción de acontecimiento que propondrá como nombre del "sentido" (Deleuze, *LS*: 152-8; 13-21). Cuenta Laercio que un día, para burlarse de la definición platónica de "hombre" llevó un pavo desplumado a sus discípulos diciendo que era un "bípedo implume" (DL, 40). Otra vez se paseaba en plena luz del día con una lámpara y al preguntarle alguien qué hacía respondió que buscaba "al hombre", mofándose así de la sustancialización platónica del individuo (DL, 41). Hay otra anécdota que refiere a una crítica contra la noción misma de Idea; dice Laercio que cuando Platón dialogaba sobre las ideas y mencionaba la «mesidad» y la «tazonez», dijo: «Yo veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la tazonez». Y él replicó: «Con razón, porque posees los instrumentos con los que se ven la mesa y el tazón, los ojos. Pero aquello con lo que se percibe la mesidad y la tazonez, la inteligencia, no la posees» (DL…)[162] Y otra contra la noción de participación, en la que Diógenes ofrece a Patón compartir (*metaskeîn*) unos higos y cuando éste aceptó le dijo: "dije compartir, no devorar" (*metáskheîn eipon, ou katarageîn*) (DL VI, 25)

Deleuze repara especialmente en la anécdota en la que DL relata que Diógenes defendía la antropofagia. "Ni siquiera le parecía impío el devorar trozos de carne humana, como ejemplificaba con otros pueblos." El interés de Deleuze radica en el trasfondo metafísico de la explicación que da DL de por qué Diógenes defendía la antropofagia: "Incluso comentaba que, según la recta razón, todo estaba en todo y circulaba por todo. Así, por ejemplo, en el pan había carne y en la verdura pan, puesto que todos los cuerpos se contaminan con todos, interpenetrándose a través de ciertos poros invisibles y transformándose conjuntamente en exhalaciones" (VI, 73). Este texto habría estado escrito en una de las tragedias atribuidas a Diógenes, el *Tiestes.*[163] Deleuze repara aquí en la vinculación

---

162 Esta anégdota es similar a la que se relata sobre Antístenes, quien le decía a Platón "veo el caballo pero no la caballeidad". Véase capítulo 2.2.

163 Aunque hay dudas acerca de la atribución del texto. Ya DL mismo pone en duda que Diógenes haya sido el autor del Tiestes. Pero además, hay varios debates modernos y contemporáneos que ponen en cuestión la atribución de estos enunciados a Diógenes. En primer lugar hay quienes ponen en duda que Diógenes haya escrito el catálogo de obras que DL refiere en VI, 80, como es el

con Crisipo, filósofo estoico. Trae a colación la idea de *khrâsis* que es, dice, la mezcla perfecta y líquida donde todo es justo (*LS*:156).[164]

Deleuze afirma que Crisipo distingue entre dos tipos mezclas, las imperfectas y las perfectas. En las mezclas imperfectas los cuerpos se alteran mientras que en las mezclas perfectas permanecen inalterados y coexisten en todas sus partes. Es la unidad de las causas corporales entre sí la que define la mezcla perfecta en la que todo es justo y presente. Lo que a Deleuze le interesa destacar es cómo la idea de una causalidad corporal habilita un espacio en el que no hay moral, toda mezcla es posible, no hay incesto ni canibalismo porque todos los cuerpos se penetran mutuamente. La norma se aplica a los cuerpos ya delimitados, pero no al fondo del que todo surge.

No obstante lo expresado por Deleuze, en rigor, según el fragmento conservado de Estobeo en el que éste relata la cuestión de la mezcla, Crisipo distinguía entre cuatro tipos de mezcla: la yuxtaposición (paráthesis), que es la suma de cuerpos, como los montones de cereales por ejemplo; la mezcla (míxis) que es la mezcla o coextensión (anti-paréktasis) total de dos o más cuerpos que mantienen no obstante sus cualidades propias, como sucede con el fuego y el hierro al rojo o con nuestros cuerpos y sus almas; la mixtión (*khrâsis)* que es la coextensión recíproca total de dos o más cuerpos en el que cada uno conserva las cualidades que le son propias pero que sólo se aplica en el caso de los líquidos; y por último la fusión (sunkhusis) que es la composición de dos o más cuerpos que hace nacer una nueva cualidad (Cris. Fr. 401 [471 S.V.F]).

Por otro lado está el *pneûma,* que es un hálito que se mueve a sí mismo (ídem). Todo lo que existe es *pneûma* y es éste el que admite los cuatro tipos de mezcla. El *pneûma* es corpóreo, por lo cual afirmas que todo lo que existe es *pneûma* implica que todo lo que existe es corpóreo. Ésta es una de las condiciones de la metafísica estoica que interesa particularmente a Deleuze. Cuando Deleuze habla de la unidad de las causas corporales entre sí se refiere a este hálito que se mueve a sí mismo y que constituye el fondo de toda mezcla (*LS*: 13-21).

Hasta aquí parecería entonces que nos encontramos mirando a las profundidades, sin embargo Deleuze sostiene que los estoicos y los cínicos son los filósofos de las superficies.

---

caso de F. Sayre (Giannantoni, 1990: IV, 462-463). En segundo lugar, y en relación a las tragedias específicamente, hay quienes atribuyen este catálogo de obras a Diógenes el estoico. En tercer lugar, y en relación al Tiestes, el eco de este texto con la doctrina de Anaxágoras ha llevado a algunos, como E. Zeller, a poner en duda la atribución del mismo a Diógenes. (Cf. Giannantoni: IV, 461- 484)

164 Como lo sostiene Giannantoni, se podría vincular el texto del *Tiestes* también con Anaxágoras y con la filosofía epicúrea (1990: IV, 480)

Entiendo que se trata de lo siguiente: en tanto la mezcla de los cuerpos, el *pneûma* es el lugar de la auténtica causalidad, y es el lugar en el que valen todas las mezclas, el plano normativo queda relegado al plano de nuestra existencia concreta como cuerpos ya determinados en un todo cuya causalidad real desconocemos. Como veremos más adelante, este es el plano de los "incorporales" que vienen a jugar en el estoicismo el rol que las Ideas juegan en la filosofía platónica, a saber, el de las esencias. A diferencia de las Ideas, los incorporales son inmanentes a los cuerpos. Esto abre toda una dimensión para pensar el sentido que Deleuze desarrollará en *LS*.[165]

6.3. La imagen dogmática del pensamiento

El concepto deleuziano de imagen del pensamiento es definido por Robert Sasso como la "presuposición y preconcepción que el pensamiento tiene de sí mismo: sea como búsqueda natural de la verdad, sea como instauración de un plano de creación de conceptos" (2003: 181). En *QF* Deleuze y Guattari sostienen dos grandes tesis que responden a la pregunta principal del texto, la pregunta por la filosofía. La primera tesis es que la filosofía consiste principalmente en la creación de conceptos; la segunda, que a todo grupo de conceptos que constituyen un pensamiento subyace una suerte de comprensión pre-filosófica y pre-conceptual que orienta ese pensamiento. Esta intuición es descripta como imagen del pensamiento. Ésta es pre-conceptual porque es definida como un plano de inmanencia que no existe allende la filosofía que lo supone pero que dispone sus condiciones internas (*QF*: 47).

La imagen del pensamiento es llamada también plano de consistencia o plano de inmanencia.[166] Ésta es un plano en dos sentidos fundamentales, el sentido de un plano de fondo (*arriére-plan*) como el que hay en una fotografía, pero también en el sentido de diagrama, un plano en el sentido arquitectónico, que confiere al pensamiento su orientación y su clima general (De Beistegui, 2010: 11-12).

---

165 Véase capítulo 6.

166 La noción de inmanencia adquiere gran relevancia en el último período de la obra deleuziana. En *QF* la inmanencia designa la imagen del pensamiento que designa el horizonte intuitivo o pre-conceptual de los conceptos filosóficos. La noción de consistencia, por otro lado refiere, no a la mera coherencia entre conceptos sino al tópos en el cual un pensamiento dado se desarrolla (De Beistegui 2010: 12). Para un estudio pormenorizado del concepto en la tradición filosófica y su peso conceptual en la obra de Deleuze véase M. Antonelli (2012b). Sobre la noción de inmanencia véase también S. Leclerq (2003); M. De Beistegui (2010); Agamben (1998).

De Beistegui sostiene que la imagen deleuziana del pensamiento tiene dos rasgos fundamentales. En primer lugar, para Deleuze, el pensamiento es externo a aquello que piensa. Sus conceptos e ideas no provienen de su interior, sino que son el resultado de un encuentro que proviene de lo sensible. El pensamiento se genera, no por una inclinación natural o por el placer de pensar, sino a causa de un shock, de algo que lo violenta y lo hace surgir. El pensamiento necesita ser provocado. Dos corolarios se desprenden de esta hipótesis, uno es que éste no puede ser su propio fundamento y menos el fundamento de la inteligibilidad de lo real; otro, que las condiciones del pensamiento no están en el pensamiento mismo, es "exogenético". Pero esto no lo convierte en algo "externo" a lo real, en el sentido trascendente. El pensamiento tiene sus condiciones fuera de sí pero es a su vez inmanente a aquello que piensa, es inmanente a lo real. La diferencia fundamental con el idealismo, según De Beistegui, es que para el idealismo, lo real es inmanente al pensamiento y el pensamiento en tanto tal sólo puede ser inmanente a un principio o instancia que no es mundana, que no es empírica (De Beistegui, 2010: 13). Esto implica postular esta instancia como una autoridad trascendente, lo cual es inaceptable para Deleuze, quien se opone a las tradiciones del idealismo trascendental kantiana u husserliana.

No obstante, Deleuze sostiene una versión de trascendentalismo que no equivale a ninguna forma de trascendencia. En la ausencia de la conciencia como locus clásico de la trascendencia, el campo de lo trascendental se puede definir como un plano de inmanencia. El plano trascendental se distingue de la experiencia en tanto que no reenvía a un objeto ni pertenece a un sujeto, se presenta como una corriente de conciencia a-subjetiva, una conciencia sin *moi* (*DRF*: 360). Es en este sentido que Deleuze habla de empirismo trascendental, es decir, en oposición a todo lo que hace al mundo del sujeto y el objeto.

Deleuze llama "imagen dogmática" o "imagen ortodoxa" del pensamiento a la Imagen moral que prevalece en la filosofía. Esta imagen parte del supuesto implícito y pre filosófico de que "el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero" (*DR*, 171). Sostiene, además, que es con Platón que se funda la base para esta Imagen del pensamiento porque es el punto de partida para la posterior construcción del modelo epistémico que Deleuze llama ´modelo del reconocimiento´ que determinará el ámbito de la filosofía, moderno por excelencia, como el ámbito de la "representación" y que subordina la diferencia a la identidad. (*DR*, 173-217). Según De Beistegui, la asociación de la imagen del pensamiento que subyace a la historia del la filosofía con las fuerzas del nihilismo lleva a Deleuze a emprender la tarea, inspirada en Nietzsche, de invertir el platonismo (2012:72-73). Encontramos este concepto de imagen

dogmática desarrollado en dos textos de Deleuze, *NF* y *DR*.

Según el desarrollo de *NF*, la imagen dogmática tiene tres tesis esenciales. La primera tesis tiene tres partes, la veracidad del pensador (que el pensador en tanto que pensador ama la verdad), el innatismo de la idea o el carácter a priori de los conceptos (que el pensamiento como pensamiento posee formalmente lo verdadero) y la naturaleza recta del pensamiento (lo que Deleuze llama el "buen sentido"), a saber, que el pensamiento es el ejercicio natural de una facultad y que basta con pensar "verdaderamente" para pensar con verdad. La segunda tesis postula que la razón por la que somos apartados de lo verdadero proviene de fuerzas extrañas al pensamiento, a saber, los cuerpos, las pasiones y los intereses sensibles. El estado negativo del pensamiento que define este alejamiento de la verdad es el error. La tercera tesis plantea que basta con un método para pensar bien, es decir, para pensar verdaderamente, y la finalidad del método consiste en conjurar el error (*NF*: 118-19).

En este panorama, la verdad permanece como algo abstracto. Para Deleuze, en cambio, no hay verdad que no sea la efectualización de un sentido o la realización de un valor. El problema principal que Deleuze ve en esta imagen del pensamiento es que los valores y los sentidos que son efectuados en las llamadas verdades no son objeto de crítica o de cuestionamiento alguno, pero entonces el pensamiento pierde lo que constituye su potencia y deja de ser pensamiento.

Pero hay una imagen en la que la verdad no es el elemento del pensamiento; en la cual su estado negativo no es el error, que consiste en tomar lo falso por verdadero. Deleuze encuentra esta nueva imagen en la filosofía nietzscheana, en la que el elemento del pensamiento son el sentido y el valor y su estado negativo es su mala utilización, las formas bajas del pensamiento. En esta imagen del pensamiento lo que determina el estado negativo del pensamiento es la estupidez, una manera baja de pensar que sin embargo puede contener muchas verdades. El problema de la verdad es que hay verdades de todos los tipos. Están, dice Deleuze, las verdades altas o las verdades bajas y siempre tenemos las verdades que nos merecemos (*NF*: 125).

En *DR*, Deleuze sostiene que la imagen del pensamiento que predomina en la filosofía se forja sobre cuatro postulados. El primero es el de la *cogitatio natura universalis* que consiste en suponer que el pensamiento es el ejercicio natural de una facultad. Dos corolarios se desprenden de este supuesto, la buena voluntad del pensador y la naturaleza recta del pensamiento (1968, p. 171). La imagen que prevalece en la filosofía es dogmática porque tiene como presupuesto implícito una imagen del pensamiento que es pre-filosófica porque

esta tomada "del elemento puro del sentido común" (*DR*: 172).[167] El sentido común cotidiano es el supuesto de que determinadas creencias, valores, o contenidos proposicionales son universalizables y, por ello, incuestionables. A diferencia del sentido común cotidiano, lo que el sentido común filosófico presupone como universal según Deleuze no es alguna creencia o contenido proposicional, sino la forma misma de la representación, de la forma de la cognición en general. De allí que lo que toma la filosofía no es el sentido común mismo — que ella se jacta de cuestionar — sino el "elemento puro" del sentido común, es decir, el supuesto de que haya un proceso del conocer que es "natural" o "universal".

El segundo postulado es el del ideal del sentido común, o del buen sentido que se postula como universal y que es supuesto como determinación del pensamiento puro (*DR*, 173). Deleuze aborda este problema tomando como caso ejemplar al cogito cartesiano. Nietzsche sostenía que una actitud filosófica, ante la proposición "yo pienso", no puede más que formularse las preguntas que se dirigen a los supuestos que subyacen a tal afirmación: ¿soy yo quien piensa? ¿existe en absoluto algo que piensa? ¿es el pensar una actividad? ¿es, además, el pensar, un efecto causado por un ser que es pensado como causa? ¿es el yo esa causa? ¿existe un yo? ¿qué es lo que designamos con la palabra pensar? (*BM*: 36-37). Deleuze retoma la crítica en estos mismos términos, sosteniendo que la filosofía está plagada de falsos "comienzos" en los que un filósofo se propone comenzar libre de presupuestos y sin embargo conserva la forma misma del presupuesto. La forma del presupuesto es la naturalización del proceso del pensar en un método. Esta naturalización tiene dos niveles, el carácter universalizable del sujeto cognoscente que se agencia la acción de pensar y el carácter voluntario de esta acción. Pero además, en su dimensión moral, el presupuesto implica que hay una afinidad del pensamiento con la verdad: que la posee formalmente y que la quiere materialmente. (*DR*,169-172)

El tercer postulado, el modelo del reconocimiento, afirma la concordancia de las facultades, es decir, la unidad de las facultades en un sujeto cognoscente y un objeto conocido (*DR,* 175). Toda imagen del pensamiento supone un modelo trascendental que implica una repartición determinada de lo empírico y lo trascendental que debe ser juzgada y puesta en cuestión. El modelo que subyace a la imagen dogmática es el modelo del reconocimiento. Hay dos tipos de reconocimiento que Deleuze distingue siguiendo a

167 En *DR*, a diferencia de lo que sostiene en *QF*, el carácter pre-conceptual y pre-filosófico refiere al sentido común. En *QF* este desarrollo se complejiza y el carácter pre-conceptual refiere a la base de comprensión intuitiva que subyace a todo pensamiento y de la cual la filosofía no llega nunca a deshacerse. Para un desarrollo más extenso de este problema véase De Beistegui (2010: 5-23)

Bergson, el de la vaca en presencia de la hierba y el del hombre que evoca sus recuerdos. Ninguno de estos dos tipos de reconocimiento describe lo que significa pensar. Deleuze se opone a esta postulación del reconocimiento como modelo del pensar es por dos motivos. En primer lugar porque funda su derecho sobre la extrapolación de ciertos hechos, hechos además insignificantes y de la banalidad cotidiana (*DR,* 176). Pero además, este modelo fundado sobre la banalidad tiene consecuencias nefastas para el pensamiento, ya que "lo reconocido" es no sólo un objeto sino los valores que intervienen en la distribución operada por el sentido que lo determina como objeto. El reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades (es el mismo objeto el que puede ser percibido, recordado, imaginado, concebido), es decir, supone la forma idéntica del objeto. A su vez, el reconocimiento reclama un principio subjetivo de la concordancia de las facultades, la identidad del objeto reclama la unidad de un sujeto pensante en la que éstas se reúnen. Deleuze llama doxa al resultado de esta concepción del pensamiento, que presupone que hay un buen sentido (*bon sense*) y un sentido común. Por lo tanto la finalidad práctica del reconocimiento es sostener y reproducir los valores establecidos. Este es un pensamiento que no hace mal a nadie, ni al que piensa ni a los demás, cuyo elemento es una verdad que es funcional a los valores establecidos, cuando para Deleuze lo esencial al pensamiento es introducir la novedad y la diferencia (*DR,* 177-8).

Este modelo es el que determina el mundo de la representación, lo que nos lleva al cuarto postulado que define la representación como la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto (*DR,* 179-80). La identidad de un concepto dado constituye la forma de lo Mismo en el reconocimiento; la determinación de un concepto se da por la comparación de los predicados posibles con sus opuestos[168]; la analogía se dirige a las relaciones de los conceptos determinados con su objeto respectivo, y apela al poder de repartición en el juicio; el objeto del concepto, en sí mismo o en relación con otros objetos, reenvía a la semejanza como requisito de una continuidad en la percepción. El Yo pienso es el principio más general de la representación porque es la fuente de la unidad de todas las facultades[169].

---

168 Deleuze describe este proceso como un proceso de doble serie, una de retroyección rememorativa y otra de proyección imaginativa (reproducción memorial-imagintaiva) cuyo objetivo es reencontrar con la memoria lo "mismo" mediante su recreación en la imaginación (1968: 180).

169 Es así que queda subyugada la diferencia a un lugar secundario o derivado respecto de la semejanza ya que su representación se reduce al lugar de oposición mediante el cual se decide la semejanza de los objetos. Se le da, dice Deleuze, una razón suficiente como principio de comparación bajo estas cuatro figuras mencionadas. La representación se caracteriza, entonces por su imposibilidad de pensar la diferencia en sí misma (1968:180).

6.4. El modelo del reconocimiento

El modelo del reconocimiento se define por el uso concordante de todas las facultades[170] sobre un objeto que se pretende el mismo. Es el mismo objeto el que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido, etc. Se supone que el pensamiento es, no una facultad entre otras, sino la unidad de todas las facultades. Aquellas son solamente los modos del pensamiento que las unifica bajo la forma de lo Mismo y en relación a un Sujeto. Una orientación como la que propone el modelo del reconocimiento que subyace a la imagen dogmática del pensamiento debería ser "enojosa" para la filosofía, afirma Deleuze. Ya que el triple supuesto de un pensamiento naturalmente recto, un sentido común natural por derecho y la recognición como modelo epistémico no son sino el ideal de ortodoxia bajo el cual la filosofía universaliza la *doxa* y la eleva a un nivel racional.

Si bien comienza su análisis en *DR* partiendo de Descartes, Deleuze sostiene que este modelo supuesto en la imagen dogmática del pensamiento está presente también en la filosofía platónica (*DR,* 174-175). Su posición respecto del rol del modelo del reconocimiento en Platón es, no obstante, ambigua. Por un lado, presenta a Platón como un caso ejemplar del modelo de reconocimiento, en primer lugar, porque la Idea antecede el proceso de búsqueda en tanto está supuesta en el mismo como su fin y en segundo lugar, porque el proceso de aprendizaje en Platón es, esencialmente, el recordar. Sin embargo por otro lado, es a partir de una distinción que encuentra en *República* que Deleuze elabora una distinción entre dos tipos de correlato epistémicos contrapuestos que, en su propia filosofía, dará lugar a la posibilidad de pensar un modelo alternativo al del reconocimiento. Estos son el "objeto del reconocimiento" y el "objeto del encuentro".

Para desarrollar esta idea, Deleuze parte del pasaje de *República VII* en el que Sócrates afirma que aquello que no llama o excita (*parakaléo*) al pensamiento son las sensaciones (*aisthesis*) ya que producen al mismo tiempo sensaciones contrarias (ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα) y muestran (*dêlóo*) una cosa no más que su contraria (*enantíos*). A esto es a lo que Deleuze llama objetos del encuentro. Los objetos del reconocimiento, en cambio, son aquellos que no presentan ningún obstáculo y por lo tanto no

170 Sobre la crítica deleuziana a la filosofía kantiana en función de su inversión, véase Álvarez-Asain (2011:145-185)

excitan el pensamiento.

> [E]l alma de la multitud no está forzada a preguntarle a la inteligencia qué cosa es un dedo, pues de ningún modo la vista le indica a la vez que el dedo es lo contrario del dedo (Rep. VII 523b-d).

El dedo es objeto del reconocimiento, no hay aporía en la designación de tal objeto. El ejemplo que elige Deleuze, en la misma línea que el ejemplo platónico, es el ejemplo cartesiano de la definición geométrica del triángulo como una verdad evidente. Este tipo de verdades, dice Deleuze, son incapaces de hacer nacer el acto de pensar en el pensamiento dado que suponen todo lo que está en cuestión. De modo tal que los conceptos no designan más que posibilidades, carecen de la garra de la necesidad y de la extrañeza que nos saca del estupor natural (*DR,* 185).

Deleuze afirma que en Platón, a pesar de lo que Platón expresa en su epistemología, el acto de pensar no nace de un reconocimiento, sino de un "encuentro fundamental". El objeto del encuentro, dice Deleuze, cualquiera sea, puede ser aprehendido bajo tonalidades afectivas diversas (admiración, amor, odio, dolor, etc.) pero su característica principal es que no puede ser *sino* sentido, percibido. Esta característica lo distingue del objeto del reconocimiento, ya que en éste, el ser percibido no es más que un modo del mismo objeto que también puede ser recordado, imaginado o concebido. El objeto del encuentro hace nacer la sensibilidad en el sentido, no es un ser sensible sino el ser *de lo* sensible: es *aisthetéon* y no *aisthetón*;[171] no es una cualidad sino un signo. En segundo lugar, este ser de lo sensible (*sentiendum*) conmueve el alma y la deja perpleja. Como vimos en el capítulo 3, ésta es la función de la aporía en Platón. Esto implica para Deleuze, que el alma es forzada a plantear un problema; como si el objeto del encuentro, el signo, fuera portador de un problema.

La pregunta que formula, entonces, a propósito del acto de pensar en Platón es la siguiente:

---

171 Esta distinción entre sufijos que usa Deleuze para expresar a la diferencia de matices entre lo que puede ser percibido y lo que es solamente percbible nos recuerda la distinción estoica entre derivados adjetivales. Aquellos terminados en *-tón* indican posibilidad, mientras que aquellos terminados en *-téon* sugieren deber. Por ejemplo, *airetón* es "aquello que merece ser elegido" (todo bien), mientras que *airetéon* es lo que debe ser elegido (todo acto beneficioso). Es decir, no elegimos aquello que merece ser elegido (el objeto directo), sino que lo hacemos (por eso un acto). La tesis estoica afirma que el fin consiste en vivir de acuerdo a la virtud. Hay una diferencia, para los estoicos, entre *skópos* (meta u objetivo) y *télos* (el fin). El fin no es para los estoicos, como lo era para Aristóteles, una causa, ya que si el agente no alcanza la meta entonces no es feliz, es decir no hay efectivización de la felicidad en el mero esbozarse como meta a la que se apunta. La meta, por sí misma, no es agente, no es causa suficiente. Véase capítulo 2.

> ¿[e]s necesario identificar el problema o la pregunta con el objeto singular de una Memoria trascendental que hace posible un aprendizaje en ese dominio aprehendiendo lo que no puede ser *sino* recordado? (*DR,* 183).

Deleuze describe la *anámnesis* platónica como la aprehensión "del ser del pasado", que él llama "*memorandum* o inmemorial" y que se haya afectado por un "olvido esencial". Como vimos en el capítulo 3, la *anámnesis* es, para Deleuze, a diferencia de la memoria empírica, una memoria trascendental. La memoria empírica se dirige a cosas que han sido necesariamente aprehendidas mediante otras facultades: lo que recuerdo, es necesario que antes lo haya visto, tocado, comprendido, imaginado o pensado. La *anámnesis*, en cambio, se dirige a un objeto que desde la primera vez no puede ser sino recordado. No se trata, entonces, de un pasado contingente, sino del ser del pasado como tal. Un pasado de todos los tiempos, un pasado absoluto que no está en relación con un presente determinado.

El rol del olvido en la memoria entendida trascendentalmente no es, como en la memoria empírica, una incapacidad contingente que nos separa de un recuerdo, sino que existe en el recuerdo mismo como la enésima potencia de la memoria con relación al límite o de aquello que no puede ser sino recordado. Lo mismo sucede con la percepción, lo "insensible o imperceptible" no es lo imperceptible empírico (demasiado pequeño o demasiado grande para ser percibido) sino que es el límite de la percepción entendida de manera trascendental, es decir, como el límite de aquello que no puede ser *sino* percibido.

La anámnesis o memoria trascendental, sostiene Deleuze, fuerza al pensamiento a aprehender aquello que no puede ser *sino* pensado: el *cogitandum*, el *noe̱téos,* la esencia. Es decir, no lo inteligible ya que "inteligible" designa sólo un modo de algo que puede ser además percibido o imaginado, sino *el ser de lo inteligible,* aquello que no puede ser *sino* pensado, el ser de lo inteligible como última potencia del pensamiento: lo impensable también.

El problema que identifica aquí Deleuze es el problema de los límites de las facultades. El corazón del problema está en la confusión del límite empírico con un objeto trascendental. Lo insensible empírico, aquello que no puede ser percibido - ya sea por muy grande o muy pequeño - y que constituye el límite de la sensación, se confunde con un insensible trascendental que es aquello que es inteligible y no sensible. La aporía platónica es, entonces, la violencia que se desarrolla en el traspaso del *sentiendum* al *cogitandum*, del *aithe̱téos* al *noe̱téos*. La percepción no coincide con la intelección, las facultades están fuera

de quicio dirá Deleuze, evocando a Carroll. La cuestión fundamental aquí es qué es el quicio, sino la concordancia de las facultades.

La confrontación entre facultades se da en la especificidad de cada una en relación al correlato que le es propio, a la memoria el ser del pasado (cuyo límite es lo inmemorial), a la percepción el ser de lo sensible (cuyo límite es lo imperceptible), al pensamiento lo ininteligible (cuyo límite es lo ininteligible). El prejuicio de que todas deben concordar en la aprehensión de un correlato que es el mismo para todas y cuya función unificadora está en el sujeto, que en el caso de Platón podríamos identificar como el *noûs*, es lo que determina el carácter de lo paradójico. La paradoja se presenta cuando las facultades, en lugar de coincidir en el esfuerzo común de reconocer un objeto, se encuentran con su propio límite y no reciben una de otra, o no comunican una a otra, sino aquello que les es propio.

En *PS* Deleuze contrapone el uso de la memoria en Platón a la que de ella hace Proust en *A la recherche du temps perdu.* La búsqueda del tiempo perdido, que Deleuze entiende como el tiempo pasado, es descripta por él como un aprendizaje en el que la memoria juega un rol central. En este punto encuentra que Proust es platónico: aprender es recordar. Sin embargo, la memoria interviene en Proust sólo como instrumento. El proceso del aprendizaje la supera tanto por sus fines como por sus principios. Y en esto reside la diferencia fundamental entre la reminiscencia proustiana y la platónica. El aprendizaje proustiano está dirigido al futuro, no al pasado. (*PS,* 10)

El olvido platónico está regido por una ley que determina que lo que puede ser recordado sea también lo imposible de recordar empíricamente. Lo olvidado empíricamente es aquello que no llegamos a captar por segunda vez. En cambio, la memoria trascendental capta lo que desde un primer momento sólo puede ser recordado. Es decir, no un pasado contingente sino "el ser del pasado como tal". El ser del pasado como tal no es el pasado de un presente determinado sino el pasado de todo tiempo. Pero además, la memoria trascendental implica el olvido no ya como una impotencia contingente que nos separa de un recuerdo contingente, sino que existe como una potencia de la memoria misma, su "enésima potencia" dirá Deleuze. Con esta expresión refiere al límite de la memoria como facultad. El olvido esencial marca el límite de la memoria trascendental porque aquello que sólo puede ser recordado es un *memorandum* en sí mismo inmemorial. Es decir, un olvido. El aprendizaje platónico, entonces, entendido como reminiscencia es el aprendizaje del ser del pasado absoluto que implica la aprehensión de un olvido esencial. La reminiscencia proustiana, que Deleuze contrapone a la platónica, es sólo un instrumento. No determina el objeto del aprendizaje.

El objeto del aprendizaje de la *Recherche*, dice Deleuze, son los signos. Pero los signos, a diferencia de las esencias platónicas, son objeto de un aprendizaje temporal. Que el aprendizaje sea temporal también indica su carácter concreto, los signos no son objeto de un saber abstracto. "Aprender es considerar en primer lugar una materia, un objeto, un ser, como si emitieran signos a descifrar, a interpretar." Aquello que nos enseña algo es lo que emite signos, y el aprendizaje es siempre interpretación de signos. Deleuze describe así la vocación como una predestinación en relación a signos: el ebanista, dice, es sensible a los signos de la madera como el médico es sensible a los signos de la enfermedad. (PS:10)

En la reminiscencia proustiana, la memoria involuntaria es provocada por una sensación. Deleuze describe este proceso de la manera siguiente: una antigua sensación intenta superponerse, acoplarse, a la sensación actual y la extiende sobre varias épocas a la vez. Sin embargo, en esta superposición no hay una recuperación absoluta de ese pasado contingente. La sensación recordada se acopla a la sensación actual y da lugar a la ambigüedad de esa contraposición. (ps:23) El ejemplo que da Deleuze es el famoso pasaje de la magdalena en el que el sabor de la magdalena mezclada con el té, desencadena una serie de asociaciones: la tía Leoncia, los domingos por la mañana en Combray, la dicha, la vieja casa gris con fachada a la calle, el pueblo, la casa, los recados, etc. (Proust, 1919 [2009]: 62-65). La rememoración no es aquí la asociación noética entre dos objetos desencadenada por la percepción de uno de ellos (el manto o la lira nos recuerda al amante, Cebes nos recuerda a Simias), sino que la sensación, en este caso el sabor, despierta otra sensación (la dicha) que despliega un contexto anterior, pasado, que se acopla al contexto y a la sensación presente (la angustia).

6.5. El encuentro que fuerza a pensar.

No hay, para Deleuze, algo así como un uso conjunto de las facultades. No disponemos jamás de todas las facultades a la vez. Lo que hay es un uso dislógico y disjunto en las que cada facultad tiene su especificidad. (1964:128) Deleuze opone el mundo de los signos y los síntomas al mundo de los atributos y opone el mundo del *páthos* al mundo del *lógos*. El mundo de los signos, dice Deleuze, se opone al del *lógos* en cinco puntos: partes, ley, uso, unidad y estilo. Por la figura de las partes que recortan el mundo; por la naturaleza de la ley que ellas revelan; por el uso de las facultades que éstos piden; por el tipo de unidad que se

deriva de ellos; por la estructura del lenguaje que los traduce e interpreta.

Deleuze afirma que hay un carácter involuntario del pensamiento, de la memoria y también de la imaginación. En la ciencia y en la filosofía, dice Deleuze, la inteligencia siempre viene primero, pero es propio de los signos llamar a la inteligencia que viene después y lo mismo sucede con la memoria y la imaginación. No se trata, entonces, de una inteligencia voluntaria y abstracta, sino de una inteligencia involuntaria, que sufre la presión de los signos.

Voluntario e involuntario son, para Deleuze, diferentes formas de ejercer las mismas facultades. Tanto de la percepción como de la memoria, la imaginación, la inteligencia y el pensamiento mismo, hay un ejercicio voluntario y otro involuntario. Cuando el ejercicio es voluntario, es también contingente ya que cuando percibimos voluntariamente algo, también podríamos imaginarlo, recordarlo, concebirlo, y también al revés. Las verdades de las facultades son sólo posibles cuando éstas se ejercen voluntariamente. Todas se ejercen armoniosamente "en lo arbitrario y en lo abstracto" (PS:123). Esto se debe a que no hay forzamiento. Sólo cuando hay algo que fuerza a una facultad y ésta se ejerce de manera involuntaria

> descubre y alcanza su propio límite, se eleva a un ejercicio trascendente, comprende su propia necesidad como fuerza irremplazable. Deja de ser intercambiable… entonces, cada una [de las facultades] descubre lo que sólo ella puede interpretar, cada una explica un tipo de signos que violenta en particular. (PS:123)

Este ejercicio involuntario es, según Deleuze, el límite trascendente de cada facultad.

Así como Deleuze encuentra una nueva imagen del pensamiento en la filosofía de Nietzsche (*NF,* 118-126), también encuentra en la obra de Proust una nueva imagen tanto del pensar como del aprender que se opone a la filosófica porque ataca los presupuestos esenciales de una filosofía clásica de tipo racionalista (*PS,* 115). Contra la imagen del filósofo como aquel que "presupone de buena gana que el espíritu en tanto que espíritu, el pensador en tanto pensador, quiere lo verdadero, ama o desea lo verdadero, busca naturalmente lo verdadero" (*PS,* 115) Deleuze construye mediante elementos de estas dos obras, una imagen del pensar como una acción involuntaria y amoral**.**

La imagen moral del pensamiento supone un acuerdo a priori acerca de que hay una buena voluntad del pensar y en que esa búsqueda de lo verdadero es una acción premeditada. Este acuerdo implícito determina, según Deleuze, cómo se entiende la cuestión del método en

la filosofía. La búsqueda de la verdad parece lo más fácil y lo más natural y parecería que basta con una decisión y un método para conjurar el error y las influencias exteriores que "desvían al pensamiento de su vocación y tome lo falso por lo verdadero" (*PS,* 115). El acto de pensar es en cambio para Deleuze una violencia que irrumpe. Esta irrupción se da gracias a un encuentro y el encuentro es producido por el signo, no por el logos. De allí que no haya una filosofía del lenguaje deleuziana sino una teoría del signo.

Lo que fuerza a pensar es el signo. El signo es, dice Deleuze, objeto de un encuentro. Y es justamente la contingencia del encuentro lo que garantiza su necesidad, la necesidad de aquello que da a pensar. El acto de pensar no emana de una posibilidad natural sino que es un acto de creación. Es más, el acto de pensar es para Deleuze el único acto de verdadera creación, y cuya génesis requiere e implica una violencia "que lo arranque de su estupor natural y de sus posibilidades solamente abstractas" (PS:118).

El acto de pensar es siempre interpretar, descifrar y traducir. No hay significaciones explícitas ni ideas claras, sino sentidos implicados en los signos. Y si el pensamiento explica el signo, lo desarrolla en una Idea, es porque la Idea está ya en el signo, disimulada, enrollada "en el estado oscuro de eso que fuerza a pensar" (ídem).

Y el que busca la verdad, dice Deleuze, no es el amigo ni el pensador voluntarioso, el que busca la verdad es el celoso que sorprende un signo mentiroso en el rostro del amado, el hombre sensible que encuentra la violencia de una impresión, el que le o escucha la obra de arte que emite signos que lo fuerzan a crear. Las comunicaciones de la charla entre amigos no son nada, dice Deleuze, frente a las interpretaciones silenciosas de un amante. La filosofía con su método y su buena voluntad no es nada frente a las presiones secretas de la obra de arte. (ídem) El pensador, el creador, como el celoso, "divino intérprete", es el que vigila los signos en los cuales la verdad se traiciona.

Deleuze llama "objeto del encuentro" a aquello que fuerza a pensar. A esto se refiere De Beistegui cuando afirma que el origen del pensamiento es para Deleuze algo que es externo al pensamiento, el resultado de un encuentro que proviene de lo sensible (De Beistegui, 2010: 13). Cada vez que Deleuze se refiere a esta noción remite al texto Platónico como el origen de la misma (*NF,* 124; *PS* 122-24; *LS*, 184). La inspiración de Deleuze para la elaboración de esta categoría es la del mencionado pasaje de *Rep.*523b-d. El problema de Deleuze es el problema de los límites de las facultades, específicamente en este caso, cuál es el límite entre *aísthesis* y *nóesis*. El dedo ejemplifica perfectamente aquello que Deleuze llama "objeto de reconocimiento", ya que no puede ser sino reconocido. El problema para Deleuze es que reconocer no es la actividad del pensar, sino una imagen del pensamiento que

no tiene nada que ver con su actividad.

El objeto del reconocimiento es el que inspira el escepticismo localizado à la Descartes. Duda que de todos modos implica una voluntad de reconocer aquello que distingue la certeza y la duda, lo cual presupone a la vez la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento como ideal de reconocimiento, "esa pretendida afinidad por la verdad, esa *philía* que predetermina a la vez la imagen del pensamiento y el concepto de la filosofía" (*DR,* 181). Por otro lado, aquello que llama a pensar, lo que produce a la vez sensaciones contrarias, es lo que Deleuze llama el objeto del encuentro. Este tiene tres rasgos, el primero es que no puede ser sino sentido, es *aisthetéon* y no *aisthetón*; el segundo, que en tanto *aisthetéon* (*sentiendum*: ser de lo sensible) genera perplejidad y fuerza a plantear un problema; el tercero, que es aquello que no puede ser sino pensado, es *noetón*, *cogitandum*.

De un punto al otro, del *aisthetéon* al *noetón*, se desarrolla lo que fuerza a pensar (*LS*, 184). Aquello que es específico del modo inteligible, es decir, aquello que no puede ser sino pensado, lo describe Deleuze bajo el paradigma de la anámnesis platónica. Esta es una memoria trascendental que aprehende un pasado que no es el pasado empírico, es decir un pasado relativo a un presente, sino un pasado inmemorial. El correlato de la anámnesis es, afirma Deleuze, el ser del pasado (*l`être du passé*). Este correlato de la anámnesis está a su vez envuelto e un olvido trascendental. En el olvido empírico, la memoria se dirige hacia las cosas que deben ser aprehendidas por segunda vez, cosas que ya he visto, comprendido o imaginado. En el olvido trascendental, la memoria se dirige por primera vez a aquello que no puede ser sino recordado. El corazón del problema está en la confusión del límite empírico con un objeto trascendental. Lo insensible empírico, aquello que no puede ser percibido - ya sea por muy grande o muy pequeño - y que constituye el límite de la sensación, se confunde con un insensible trascendental que es aquello que es inteligible y no sensible. Esta confusión primordial es la que genera lo que Deleuze llama la ambigüedad del platonismo.

6.6. Personajes conceptuales: el Amigo vs. el Amante

En *QF* Deleuze describe la filosofía mediante tres elementos que responden unos a otros. La filosofía presenta un plano pre-filosófico que debe trazar (inmanencia), el o los personajes pro-filosóficos que debe inventar y hacer vivir (insistencia) y los conceptos filosóficos que debe crear (consistencia) (*QF,* 74). Los personajes pro-filosóficos son lo que Deleuze llama

"personajes conceptuales". El personaje conceptual es parte fundamental de una filosofía, tanto como el plano de consistencia o imagen del pensamiento sobre el que se mueve y los conceptos que son creados en el plano.

El "Amigo" es un personaje conceptual inventado por los griegos. El personaje conceptual del Amigo pertenece por derecho al pensamiento y únicamente al pensamiento. Esto significa que no se trata de dos amigos que se ponen a pensar, sino que el pensamiento exige que el pensador sea un amigo. El Amigo es un personaje conceptual que presenta además una serie de rasgos relacionales, se relaciona con otro amigo por una cosa amada (Banquete!) portadora de rivalidad, con lo cual el Pretendiente y el Rival son personajes conceptuales directamente vinculados con el del Amigo (*QF,* 67-8).

La filosofía es griega para Deleuze, en tanto que promociona al amigo o al rival como relación social, traza un plano de inmanencia (*QF,* 76-7). A diferencia de otras civilizaciones que tenían Sabios, los griegos presentan amigos de la Sabiduría, que no la poseen formalmente. Es en este sentido que el Amigo es una presencia intrínseca al pensamiento, es la condición de posibilidad del pensamiento mismo. Es e estos términos que el origen del la filosofía es la democracia para Deleuze, en tanto instancia inmanente que no remite a un poder trascendente. Como implicaría, por ejemplo, la figura del Sabio en el pensamiento, o la del Emperador en un Imperio (*QF,* 9-11).

Al trazar el plano de inmanencia, los griegos hacen también reinar la libre opinión, la *dóxa*. La filosofía tiene entonces la tarea de extraer de las opiniones un saber, midiendo la verdad de las mismas o seleccionando unas en tanto que más sabias que otras. Este es según Deleuze el significado de la dialéctica y es especialmente en Platón que Deleuze ve este mecanismo funcionando. Lo que Deleuze encuentra de negativo en es panorama es que se reduce los conceptos a opiniones y se erige un modelo de saber en tanto que Urdoxa, es decir una opinión pretendidamente superior. La filosofía sigue siendo así, sostiene Deleuze, tristemente, sólo doxografía. La misma melancolía de las cuestiones ya disputadas donde aprendemos lo que cada doctor ha pensado sin saber porqué lo ha pensado, donde se pasa revista de las soluciones sin saber nunca cuál fue el problema: la sustancia en Aristóteles, luego en Descartes, en Leibniz (*QF,* 77-8).

Deleuze se ocupa de la figura del Amigo también en PS donde sostiene que los amigos son como espíritus llenos de buena voluntad que se ponen de acuerdo explícitamente sobre el significado de las cosas, las palabras y las ideas. El filósofo así entendido también es un pensador que en sí presupone la disposición de pensar y el amor natural a lo verdadero. Además, sostiene que esta forma de verdad consiste en la determinación explícita de lo que es

pensado en forma natural. (*PS,* 41) El ideal de esta imagen de la filosofía es así, dice Deleuze, el de la conversación y la comunicación de ideas. La inteligencia "nos incita a la *amistad* basada en la comunidad de ideas y sentimientos. Nos invita al *trabajo,* mediante el cual llegaremos a descubrir por nosotros mismas nuevas verdades comunicables. Nos convida a la *filosofía* , es decir, a un ejercicio voluntario y premeditado del pensamiento mediante el cual llegaremos a determinar el orden y el contenido de los significados objetivos." (*PS,* 40)

Deleuze construye, valiéndose de la obra de Proust, otro personaje conceptual, el del Amante. A la pareja tradicional de la amistad y la filosofía opone la del amor y el arte. El Amante, a diferencia del Amigo, se vale de la interpretación silenciosa. El que busca la verdad se parece más al amante celoso que al amigo. Es el que sorprende el signo mensajero en el rostro del amado y esa verdad, la verdad del amor, no es una verdad que se comunica, es una verdad que se traiciona. El amante, afirma Deleuze, es como el hombre sensible que encuentra la violencia de una impresión o como aquel que escucha los signos que emite la obra que lo fuerza a crear. "Las comunicaciones de la amistad charlatana no son nada frente a las interpretaciones silenciosas de un amante" (*PS,* 119).

El amor es más lúcido porque renuncia por principio a toda comunicación. Esto implica que el punto de vista se vuelve diferencial y para Deleuze la diferencia última y absoluta es la que constituye al ser. El punto de vista es siempre diferencial en la filosofía deleuziana. La diferencia entre el Amante y el Amigo es que el Amante se parece más a la mónada leibniziana:

> las mónadas no tienen puertas ni ventanas; al ser el punto de vista la diferencia misma, los puntos de vista sobre un mundo supuesto son tan diferentes como los mundos más lejanos. (*PS,* 54).

Más importante que el pensamiento es, dice Deleuze, "lo que da a pensar". Por eso el poeta es más importante que el filósofo. El poeta entiende que lo esencial está más allá del pensamiento, en aquello que fuerza a pensar. En las impresiones que nos fuerzan a mirar, en los encuentros que nos fuerzan a interpretar, en las expresiones que nos fuerzan a pensar. (*PS,*117). Las verdades filosóficas son verdades de la inteligencia pura, que tienen tan solo una verdad lógica y y posible y cuya elección es arbitraria (*PS,* 118). La conversación entre amigos es la imagen de la conversación literal y las convenciones explícitas, este es el ámbito de la verdad filosófica. El amor en cambio, es la imagen de las interpretaciones silenciosas, movidas por los celos, es el ámbito de las verdades que se traicionan. El amado que traiciona su infidelidad con un gesto involuntario, el amante que lee con avidez todos los gestos del

amado para encontrar allí esa verdad que se traiciona.

Por eso también un amor mediocre vale más que una gran amistad, porque el amor es "rico en signos y se alimenta de la interpretación silenciosa" (*PS,* 41). Una obra de arte vale más que una obra filosófica porque lo que está implicado en el signo es más profundo que todos los significados explícitos. Más importante que el pensamiento es, dice Deleuze, aquello que se da a pensar. Los signos amorosos son interpretados por la inteligencia, pero no se trata de una inteligencia abstracta y voluntaria que se propone encontrar por si misma las verdades lógicas, se trata de una inteligencia involuntaria que sufre la presión de los signos. Lo que mueve al Amante es la acción misma de interpretar esos signos ya que es lo único que le permite conjurar el vacío en el que se ahoga.

De la misma manera, no es en el *lógos* que se mueve el pensamiento, sino en el signo. El pensamiento es forzado por el encuentro del gesto, de una expresión, de una impresión. El arte es rico en signos, no así la filosofía que, al moverse en el plano del logos, cristaliza los sentidos (*PS,* 32-33). En la filosofía, así como en la ciencia, la inteligencia siempre viene primero. Este movimiento es el que Deleuze quiere revertir con la figura del Amante y la del pensamiento como interpretación, como descodificación. El signo llama a la inteligencia, viene primero. Los signos del arte, a diferencia de las proposiciones de la filosofía, nos fuerzan a pensar, desencadenan en el pensamiento aquello que no depende de su buena voluntad.

Las verdades abstractas y convencionales no tienen otro valor que el de lo *posible.* Mientras se fundan en la buena voluntad del pensar, las verdades permanecen arbitrarias y abstractas. Deleuze sostiene que solamente lo convencional es explícito.

> Nunca bastó con una buena voluntad ni un método elaborado para aprender a pensar, ni de un amigo para acercarse a lo verdadero… A las verdades de la filosofía les falta la necesidad y la garra de la necesidad. De hecho, la verdad no se libera, se traiciona; no se comunica, se interpreta; no es querida, es involuntaria. (*PS,* 116)

En tanto se fundan en la buena voluntad de pensar, las verdades permanecen abstractas y arbitrarias. La imagen de la filosofía como un diálogo entre amigos deja de lado lo que es esencial en el acto de pensar porque ignora las zonas oscuras donde se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre el pensamiento.[172]

---

172 Sólo lo convencional puede ser explícito. Deleuze encuentra en la obra de Proust la naturaleza real de lo verdadero. La verdad no se libera sino que se traiciona y no es querida sino involuntaria: "*[l]a critique de Proust touche a l'essentiel: les vérités restent arbitraires et*

El mundo del *lógos* representa para Deleuze el simbolismo convencional, el acuerdo de los significados y la convergencia de los sentidos. La dialéctica platónica es asimismo la circulación del lógos dentro de los márgenes de esta convención, de lo explícito y voluntario. "La dialéctica como Conversación entre Amigos, donde todas las facultades se ejercen voluntariamente y colaboran bajo la presidencia de la inteligencia, para juntar la observación de las Cosas, el descubrimiento de las Leyes, la formación de las Palabras, el análisis de las Ideas, y para tejer perpetuamente el vínculo de la Parte con el Todo y del Todo con la Parte" (*PS,* 127).

En el *lógos*, la inteligencia marcha siempre delante. Esto significa que el todo ya está presente en la parte y la Ley es anterior a aquello a lo que se aplica. "El juego de manos dialéctico", dice Deleuze, en el que sólo se encuentra lo que ya estaba supuesto. Valiéndose de la obra de Proust, Deleuze contrapone una imagen de Antilogos, lo que llama la "máquina literaria". En la imagen del pensamiento como un antilogos la sensibilidad se opone a la observación, el pensamiento a la filosofía y la traducción a la reflexión. opone el amor a la amistad, la interpretación silenciosa a la conversación, los signos implícitos y los sentidos enrollados a los significados explícitos.

El pensamiento del *lógos* supone, además, el uso conjunto de las facultades que es precedido por la inteligencia que cumple la función de hacerlas converger (en la figura del objeto a nivel ontológico y en la figura del sujeto a nivel psicológico). La inteligencia hace converger las facultades bajo la ficción de lo que Deleuze llama un "alma total", que podríamos llamar también sujeto o conciencia y que en Platón está del lado de la función que tienen la *psuché* y el *noûs*.

No hay, para Deleuze, algo así como un uso conjunto de las facultades. No disponemos jamás de todas las facultades a la vez. Lo que hay es un uso dis-lógico y dis-junto en las que cada facultad tiene su especificidad. (*PS,* 128) Deleuze opone el mundo de los signos y los síntomas al mundo de los atributos y opone el mundo del *páthos* al mundo del *lógos*.

El mundo de los signos, dice Deleuze, se opone al del *lógos* en cinco puntos de vista:

---

abstraites, tant qu'elles se fondent sur la bonne volonté de penser. Seul le conventionnel est explicite. C'est que la philosophie, comme l'amitié, ignore les zones obscures ou s'élaborent les forces effectives qui agissent sur la pensée, les déterminations qui nous forcent a penser. Il n'a jamais suffi d'une bonne volonté, ni d'une méthode élaborée, pour apprendre a penser ; il ne suffit pas d'un ami pour s'approcher du vrai. Les esprits ne se communiquent entre eux que le conventionnel; l´esprit n'engendre que le possible. Aux vérités de la philosophie, il manque la nécessité, et la griffe de la nécessité. En fait, la vérité ne se livre pas, elle se trahit; elle ne se communique pas, elle s'interprete ; elle n'est pas voulue, elle est involontaire" (PS:116)

partes, ley, uso, unidad y estilo. a) partes: por la figura de las partes que recortan el mundo; b) ley: por la naturaleza de la ley que ellos revelan; c) uso: por el uso de las facultades que éstos piden; d) unidad: por el tipo de unidad que se deriva de ellos; e) estilo: por la estructura del lenguaje que los traduce e interpreta.

Deleuze afirma que hay un carácter involuntario del pensamiento, de la memoria y también de la imaginación. En la ciencia y en la filosofía, dice Deleuze, la inteligencia siempre viene primero, pero es propio de los signos llamar a la inteligencia que viene después y lo mismo sucede con la memoria y la imaginación. No se trata, entonces, de una inteligencia voluntaria y abstracta, sino de una inteligencia involuntaria, que sufre la presión de los signos.

Voluntario e involuntario son, para Deleuze, diferentes formas de ejercer las mismas facultades. Tanto de la percepción como de la memoria, la imaginación, la inteligencia y el pensamiento mismo, hay un ejercicio voluntario y otro involuntario. Cuando el ejercicio es voluntario, es también contingente ya que cuando percibimos voluntariamente algo, también podríamos imaginarlo, recordarlo, concebirlo, y también al revés. Las verdades de las facultades son sólo posibles cuando éstas se ejercen voluntariamente. Todas se ejercen armoniosamente "en lo arbitrario y en lo abstracto" (PS:123). Esto se debe a que no hay forzamiento. Sólo cuando hay algo que fuerza a una facultad y ésta se ejerce de manera involuntaria "descubre y alcanza su propio límite, se eleva a un ejercicio trascendente, comprende su propia necesidad como fuerza irremplazable. Deja de ser intercambiable… entonces, cada una [de las facultades] descubre lo que sólo ella puede interpretar, cada una explica un tipo de signos que violenta en particular." (ídem) Este ejercicio involuntario es, según Deleuze, el límite trascendente de cada facultad.

Deleuze toma una cita de Proust que dice que la relación entre dos objetos que el artista establece por asociación libre en la obra de arte es análoga a la ley causal que relaciona los objetos en el mundo de la ciencia. A partir de esta idea Deleuze concluye que el estilo es esencialmente la metáfora, y que la metáfora es esencialmente metamorfosis. El estilo es metáfora porque consiste en desplazar el significado el sentido al que el objeto está ligado para mostrar nuevos sentidos en las distintas combinaciones. La asociación libre, sin embargo, toma cohesión en el estilo. Por eso no es sólo libre asociación, sino estilo. Pero la metáfora es, además, esencialmente metamorfosis porque indica cómo cambian sus

determinaciones los objetos en las nuevas asociaciones. (*PS,* 61)

Al ideal de la filosofía como comunicación, Deleuze opone el ideal de la filosofía como creación. En contraposición al ideal de la charla entre amigos, el ideal de comunicación que Deleuze propone es el de la intersubjetividad artística. Es mediante el arte que podemos ver multiplicarse los mundos. El sistema del simulacro insiste aquí, el descentramiento y la afirmación de la diferencia son parte de esta nueva imagen del pensamiento cuya función más importante viene desde el punto de vista de la acción. Deleuze nos está incitando a fabricar simulacros y a pensar en términos de el sistema que el simulacro propone.

Desde un punto de vista epistémico, nos está incitando a deshacernos del uso lógico y voluntario de las facultades, desde un punto de vista ontológico nos está invitando a pensar la semejanza y la identidad como efectos derivados de una disparidad de fondo. Si pensamos entonces la inversión del platonismo desde un punto de vista práctico, no importa tanto si efectivamente la diferencia puede constituir un principio sin generar aporías, sino que lo que importa es el intento que hagamos de pensar desde ese esquema.

Conclusión:
el Platón de Gilles Deleuze

En esta investigación hemos expuesto el problema de la inversión del platonismo mediante la apertura dinámica de dos zonas dialógicas interepocales. El diálogo que se entabla entre la obra filosófica de Platón y la de Gilles Deleuze nos permitió explorar las coordenadas que permiten entender la función que cumplen los conceptos en función de los problemas a los que responden en el marco de las dos zonas de tensión dialógica que se configuran, por un lado, en torno a la obra de Platón y, por otro, en torno a la obra de Deleuze. Como pudimos ver en el capítulo dedicado al estoicismo, y en especial a propósito de la figura de Antístenes, las derivas de la inversión no son un producto de la contemporaneidad. El platonismo se invirtió siempre, desde el origen. Deleuze encuentra la primera inversión del platonismo en el corporalismo estoico y en la función que los incorporales adquieren en la teoría de la causalidad que le es subsidiaria. Hemos mostrado cómo se invierte el sistema de explicación causal platónico en el marco de la filosofía estoica. Mientras que para Platón, la causa siempre pertenece al plano noético, en el sistema estoico, la causa siempre pertenece al plano de los cuerpos. Lo más importante del pensamiento estoico, en vistas a la inversión deleuziana, es que los cuerpos y los incorporales no son de *status* ontológicos incompatibles, sino que los distintos tipos de incorporales se complementan de manera particular con el plano corporal. Por ello es que la noción de un sentido inmanente que Deleuze se propone construir en *LS* encuentra un buen asidero en este sistema. El concepto de acontecimiento que Deleuze propone, inspirado en el incorporal estoico, es una contrapropuesta a la concepción de Idea que propone el sistema platónico. La Idea es, a diferencia del incorporal, trascendente al plano corporal, a pesar de ser causa del mismo.

Esta posición, como también vimos, puede ser rastreada hasta Antístenes cuya crítica a las Ideas platónicas sostenía que éstas son presentadas como causas del conocer y del nombrar cuando en rigor no pueden ser ellas mismas conocidas, puesto que no es posible conocer “la caballeidad”, en cambio sí el caballo. El principio del conocimiento está en el compuesto que es siempre corporal. Asimismo, pudimos ver que la filosofía antisténica está contemplada también en el corazón del problema del No Ser que da origen al concepto de simulacro en el *Sofista,* como queda claro a partir de lo analizado en el capítulo 4. Allí vimos que la tesis de que no es posible contradecir (*oúk éstin antilégein*) está basada en una noción fuerte de “verdad onomástica” que supone que la identificación de los términos que componen plano lingüístico o simbólico con el plano de lo real. Es esta estructura la que Platón desarticula por medio de la figura del simulacro, atribuyéndole sentido pero no verdad.

La ironía del asunto es que este concepto que sirve a Platón para refutar al antiplatónico más antiguo, termina por favorecer la inversión deleuziana.

En cuanto a las inversiones contemporáneas, hemos visto que la crítica deleuziana a la filosofía platónica no es una crítica al pensamiento platónico de por sí, sino a una tradición de la historia de la filosofía que Deleuze describe como la historia del pensamiento de la representación y que se enmarca en un espíritu de época que se propone la inversión de las grandes categorías metafísicas. Hemos indagado, asimismo, sobre el lugar que ocupa la filosofía de Nietzsche en los debates propios de la zona de tensión dialógica que se configura en torno a la obra de Deleuze. Especialmente el uso del método genealógico y el concepto o principio de la voluntad de poder. Hemos prestado especial atención a las coincidencias entre la lectura heideggeriana y la deleuziana ya que, como hemos visto, Deleuze parte de una base de interpetación común acerca del problema de la inversión, a saber, que el problema del simulacro se confina al problema de la apariencia pero no en términos fenoménicos, sino al problema del arte como usina de imágenes. Lo que se pone en juego así es la concepción de la filosofía misma bajo la pregunta acerca de lo que significa pensar. El simulacro es el producto de técnicas que no fabrican representaciones auténticas. Es así que el concepto de simulacro pone de relieve un tipo de imagen que se opone a la representación. Se presenta como una representación del objeto cuando en rigor no lo es. Esto pone en duda la utilidad de la producción artística, como queda asentado en el libro décimo de *República,* así como el de la retórica y la sofística, como lo expresa Platón en el *Gorgias* y en *Sofista.* Nietzsche fue el primero en ocuparse de poner en un primer plano el carácter nihilista del modo de valoración platónico en términos de esta oposición entre arte y verdad. Nietzsche, en las antípodas de Platón, encuentra en el arte el *locus* del pensamiento en tanto éste debe ser entendido como creación y juego, elementos que Platón descarta como miméticos.[173] Esta inversión de los valores del pensar es indagada por Heidegger quien encuentra que las relaciones entre arte y verdad son las que exponen el carácter esencial de la inversión nietzscheana.

Como también vimos, Deleuze parte de la premisa de que esta oposición es ficticia y que su elaboración por parte de Platón responde a su voluntad de autenticar el propio discurso. Deleuze afirma que la inversión del platonismo es algo todavía a realizar y que el camino está indicado por Platón mismo bajo la noción de simulacro. La clave está en indagar la motivación que está por detrás del concepto de Forma, la voluntad de seleccionar, que es diagnosticada por Deleuze a través de método sintomatológico. El diagnóstico deleuziano es

173 En *Rep.*596c ss. y en *Sof.* 434a. Sobre este punto véase los capítulos 4.5 y 4.6.

que el problema platónico es el problema inherente al sistema democrático, a saber, el *agōn*, la lucha abierta por los espacios de poder que en su filosofía se traducen en la puja por la Verdad.

En este sentido, al retratar este *agōn,* como vimos en los capítulos dedicados al simulacro y a la anámnesis, el simulacro irrumpe en el texto platónico como un lugar de relativismo y de plurivocidad de sentidos. El simulacro es el tipo de imagen que no responde a los criterios de la representación. Pero justamente, esto mismo que Platón identifica como el lugar negativo del *lógos* y del pensamiento, es recuperado por Deleuze, desde un sistema nietzscheano de valoración, como algo positivo. Deleuze invierte el platonismo afirmando lo que Platón negaba y negando lo que afirmaba. Como vimos en el capítulo 1, acción y reacción son medios o instrumentos de la VP que afirma o que niega. En tanto que su función es interpretar y evaluar, la VP afirma o niega, aprueba o desaprueba, aprecia o deprecia y en este apreciar o depreciar se juega la fuerza activa o reactiva que se expresa en esta selección. El arte de la interpretación es, para Deleuze, evaluar y sopesar el sentido de cada cosa es estimar las fuerzas que la definen a cada instante. Pero toda fuerza que se apropia de un objeto no puede hacerlo sino tomando en sus inicios la máscara de las fuerzas precedentes que ya lo han ocupado. El empoderamiento del simulacro por parte de Deleuze, radica en la valoración de sus características como la expresión de fuerzas activas. El simulacro afirma la plurivocidad de los sentidos, la potencia del juego y de la ficción, así como también la ferocidad del pensamiento. El simulacro es afirmación afirmativa porque pone de manifiesto el carácter ficcional de toda representación. Este giro implica la valoración de la Idea como expresión de las fuerzas reactivas, en tanto su función es restrictiva, porque opera en favor de la aniquilación de la perspectiva y la restricción del devenir. Aniquila la perspectiva al instaurar un plano separado en el que reside la verdad objetiva y restringe el devenir al asociar esa verdad con la estabilidad, con lo que permanece a través (o a pesar) del cambio.

Deleuze se pregunta por qué y, en última instancia, con qué fin conservamos una máscara remodelándola (*LS*, 3). Tomando esta pregunta a propósito de la inversión del platonismo podemos reformularla de la siguiente manera: ¿por qué y con qué fin conservamos la máscara platónica, remodelándola? El aspecto teórico más rico de la inversión es la manera en la que Deleuze encuentra justificada ontológica y gnoseológicamente la noción de simulacro en el texto platónico mismo. La voluntad de seleccionar esas imágenes como inauténticas, aún más, como nocivas para la *psúkhē* y para la *pólis,* termina por poner en jaque la estructura misma del platonismo, al punto que como Platón elabora toda una imagen del pensamiento basada en una noción positiva de diferencia,

tal y como quedó demostrado en el capítulo cuarto y, más específicamente, en la sección dedicada al *Sofista.* Esta construcción teórica que hace depender al simulacro de lo diferente (*tó hèteron*) como principio, es la que es conforma la base para la apropiación deleuziana del simulacro como el sistema en el cual "sólo las diferencias se parecen".

Nuestra investigación partía de la pregunta por la salida deleuziana de la estructura del platonismo en función del rol que éste cumple en su filosofía. La máscara de Platón que construye Deleuze es descripta como inestable por Wolff (1992: 240) y como bifronte por Ginoux (2005: 156-157). Es en este punto que creemos, radica la novedad y el aporte de nuestra investigación. Nuestra pregunta indaga acerca de lo que significa, acerca de lo que implica, que el platonismo ocupe ese lugar inestable o que tenga ese carácter bifronte en la obra deleuziana. Nos hemos ocupado de mostrar cuáles son, a nuestro criterio, aquellos elementos platónicos del los que Deleuze se vale positivamente. Hemos mostrado que el concepto de simulacro, en toda su potencia, es una elaboración platónica. Asimismo, hemos destacado que Deleuze se vale de la descripción que Platón da de los sentidos y de su función aporética para pensar el uso disjunto de las facultades.

La profundidad de la inversión deleuziana consiste en la creación de conceptos nuevos a partir de elementos teóricos que toma de la filosofía de Platón. En el capítulo 5 mostramos cómo el concepto de simulacro pasa a ser un sistema que sienta la base para una nueva imagen del pensamiento. Una imagen que en lugar de basarse en los criterios de la representación, se basa en la diferencia y la repetición. Este concepto es luego descartado en favor del rizoma, que toma su lugar como imagen del pensamiento, sin embargo, es también un paso en esta dirección y es importante destacar que su origen es platónico. Pero el simulacro no es el único tópico platónico en el que irrumpe la vitalidad del pensamiento. Como vimos en el capítulo dedicado a la *anámnesis*, Deleuze afirma que ésta opera como un arrepentimiento. ¿Pero arrepentimiento de qué? Deleuze observa que el rol de la percepción en Platón es el de generar perplejidad a partir del devenir y a partir de la plurivosidad de los sentidos. Es este devenir y esta plurivosidad lo que Platón neutraliza mediante la teoría de que hay un sentido subyacente asequible al filósofo. Para Deleuze, la *anámnesis* tiene funciona como un arrepentimiento dado que busca dar una salida a la perplejidad. Ésta, que provocada por Sócrates, el pez torpedo, es justamente el lugar más productivo del pensar, ya que es desde un nihilismo positivo que se afirma la indeterminabilidad del sentido. Lo que nos interesa particularmente es que, no obstante la crítica, es que posible encontrar en los textos platónicos tanto la idea de la indeterminabilidad del sentido, cuanto la función primordial de la percepción como génesis del pensamiento. La idea del uso disjunto de las

facultades, que es el principio del que Deleuze parte para su propia gnoseología, se basa en la categoría del encuentro como aquello que fuerza a pensar, apoyándose en la idea de la perplejidad que genera la aporía que es, en los textos platónicos, el primer paso en el camino de la búsqueda de la verdad.

Asimismo, en el capítulo 6 nos ocupamos de mostrar de qué manera la categoría del encuentro que fuerza a pensar es un adaptación deleuziana de este uso platónico de la aporía. En primer lugar, vale rescatar que la imagen del filósofo que Deleuze opone a la platónica es la del filósofo cínico que se vale de la perplejidad como el elemento propio del pensamiento. En dicho capítulo vimos, además, cómo Deleuze construye un modelo del aprendizaje a partir de ciertos elementos que toma de la obra de Proust y que opone al modelo platónico de la reminiscencia. A diferencia del aprendizaje platónico cuya búsqueda está dirigida por el horizonte mítico de la metempsicosis y el innatismo de las Ideas, la búsqueda que Deleuze propone procede sin horizonte predeterminado. El arte de la búsqueda se asemeja a la tarea del egiptólogo que busca sentido en los signos o a la búsqueda paranoide del Amante celoso que interpreta a partir de los gestos del amado, deduciendo una traición. Lo que opone este modelo al de la reminiscencia platónica es que la búsqueda no está garantizada por la promesa de un encuentro. Este modelo es parte de toda la construcción de una nueva imagen del pensamiento que contiene en su núcleo la inversión de tres elementos del platonismo: el modelo del aprendizaje como un reconocimiento de algo dado en un plano noético, que propone la reminiscencia; el postulado de este plano *noético* como ideal, separado y trascendente que expresa el concepto de Idea; y la imagen del camino filosófico como un ascenso que encuentra en la trascendencia el gran Oriente de la mirada.

Creemos haber mostrado de manera exhaustiva que la inversión deleuziana no consiste en una crítica destructiva de la filosofía platónica ni en una negación de su legado. Hemos indicado en qué medida el platonismo ocupa un rol ambiguo en la filosofía deleuziana y que justamente lo interesante de su lectura es que pone en un primer plano el rostro platónico del devenir. Un Platón que afirma la aporía y de la indeterminabilidad del sentido, que concibe y justifica todo un ámbito de imágenes que no se ajustan a los criterios que impone la representación. Queda así relegando a un plano de fondo el Platón de las Formas y la reminiscencia, como si esta fuera la máscara más superficial bajo la cual se esconde el rugir de la vitalidad de su propio pensamiento. Mediante esta estrategia de lectura, sale a relucir un Platón vital que se encuentra lejos de estar tomado por las fuerzas del nihilismo decadente, tal y como queda caricaturizado por Nietzsche en *CI.* Es en este sentido que el platonismo ocupa un lugar ambiguo en la filosofía deleuziana, porque no está tomado en su

totalidad por la imagen dogmática del pensamiento. Y aunque en cierto aspecto contribuye a instalarla —con la teoría de la reminiscencia y con el concepto de Forma— también contribuye a su desarticulación —mediante la elaboración de un concepto como el de simulacro y mediante el rol que le atribuye a la percepción como *locus* de la aporía que desata el pensar—.

Pensado en términos de la historia deleuziana de la filosofía, cabe destacar que este carácter ambiguo del platonismo es recuperado por Deleuze a la manera de un *collage. Es la* recopilación de los fragmentos de platonismo que le permiten la composición de algo nuevo a partir de elementos preexistentes. Por ello es que nos interesa destacar la importancia que tiene la selección de los pasajes que traza Deleuze. Este rostro platónico sale a relucir como un efecto en virtud del recorte que Deleuze hace. La obra platónica tiene la ventaja de admitir estas lecturas intertextuales de las que derivan como efecto distintos matices del platonismo. En este sentido es que creemos que el arte de la interpretación deleuziana de Platón radica en la selección de los textos.

Es interesante que haya elegido centrar su análisis en el *Sofista.* De todos los textos en los que aparece el concepto de simulacro, el *Sofista* es el más complejo, dado que el problema que le da contexto es el de la discusión con el eleatismo. Esto presenta por un lado una dificultad para su reconstrucción, lo cual intentamos resolver mediante el recurso de reponer el discurso antisténico que encontramos resonando como trasfondo. Pero por otro lado, no podría haber sido más acertado, ya que contiene una justificación lógica, ontológica y gnoseológica del simulacro como una figura alternativa a la de la representación. En su intento por definir la sofística, Platón termina por sentar las bases para la filosofía de la diferencia.

Por otro lado, tomando otros casos en los que aparece el simulacro, podemos ver que Deleuze da en el blanco al rescatarlo como concepto, ya que es el lugar donde más evidente se vuelve la lucha por autenticar el discurso filosófico. Como vimos, en el *Gorgias,* el simulacro es la figura mediante la cual Sócrates intenta diagramar las características nocivas de ciertas prácticas. Sin embargo, la imagen del filósofo que termina por construir en contraposición es odiosa para Deleuze, en tanto carece de toda la vitalidad que él mismo insufla a los personajes que la representan a la retórica en el diálogo, lo cual queda expresado de manera explícita en la discusión con Calicles. Deleuze encuentra que este personaje sostiene una postura proto-nietzscheana y completará la ferocidad de las máximas de Calicles de que hay que liberar el deseo y que los más fuertes deben gobernar dandole el giro vitalista que tienen las nociones de deseo y fortaleza en la concepción nietzscheana de la salud. Este

es otro indicador del lugar ambiguo del simulacro en el pensamiento platónico, ya que siempre es el *locus* que habilita la lectura invertida que expresa la filosofía feroz que defienden las lectura pos-nietzscheanas.

En el caso de *República,* como vimos, los textos de los libros centrales contribuyen a la construcción teórica del concepto. Creemos que estos aportan al desarrollo del *Sofista* en tanto allí queda bien explicitada la diferencia entre los estados epistémicos que supone cada imagen. Las imágenes de la *diánoia,* son el tipo de imagen que corresponde al ámbito de la *ousía.* Las imágenes de la *eikasía,* en cambio, son el tipo de imagen que corresponde al plano del devenir (*génesis*). Esto refuerza la idea deleuziana de que la verdadera división es la que se traza en el plano mismo de las imágenes, ya que allí los simulacros son analogados no a las Formas, sino a las representaciones de los objetos en el ámbito de las ciencias. Tanto representaciones como simulacros son meras imágenes y no la cosa misma, como vimos con la metáfora onírica de Scott, tanto *diánoia* como *eikasía* son estados asimilables al dormido, mientras que el despierto ve la cosa misma. Lo importante para nosotros es que hay otra división que es la verdaderamente importante que es la que distingue entre imágenes mismas. El simulacro es sueño del devenir o mientras que las representaciones de la *diánoia* son el sueño de la *ousía.*

El carácter positivo del simulacro es el que le viene dado de su asociación al arte. En este punto la contribución del libro décimo es esencial. Creemos que si bien Deleuze no toma este texto, estaba al tanto de la relevancia que tiene para el proyecto de inversión puesto que es tomado por Heidegger y creemos que Deleuze entabla un diálogo solapado con al inversión heideggeriana, ya que parte de los mismo supuestos. Hubiera sido importante, no obstante, incorporar estos pasajes al desarrollo de *LS* puesto que, si bien se destaca el carácter puramente estético del simulacro, no queda del todo claro cual es el aspecto positivo que esto tiene en relación a la función creativa del arte. Como vimos en el capítulo 4, si Noburu Notomi está en lo cierto y la resonancia intertextual entre *República X* y *Sofista* es intencional, es parte fundamental de su argumentación. Es en *República* donde se descarta como nocivo el juego mimético que es luego asignado a la sofística, en los mismo términos, en el *Sofista.*[174]

Creemos haber mostrado que la inversión del platonismo consiste en una recuperación de los elementos positivos del pensamiento de Platón. Por positivo debemos entender, aquellos elementos que son vitales desde un punto de vista nietzscheano. Aquellos elementos

174 Véase capítulo 4.6.1.

que fomentan el juego, la creatividad, la perplejidad y la violencia que suscitan el pensamiento y la imagen del filósofo como un pensador feroz y con la mirada puesta en las superficies y no en las alturas. Soltar de sus cadenas a ese mundo de simulacros que Platón retrata y del cual se asusta. Deleuze utiliza estos elementos platónicos en su propio proyecto de una filosofía de la diferencia, se basa en las características del simulacro para pensar una imagen del pensamiento que derivará en el rizoma y se basa en la descripción platónica de la percepción como un devenir constante. Si no remitimos este devenir a una *ousía,* lo que tenemos es la base para una teoría del uso disjunto de las facultades. Esto último abre una posible línea de investigación que consiste en el estudio exhaustivo de la propuesta deleuziana de un empirismo trascendental y cómo la teoría platónica de la percepción podría configurar un punto de partida para esta elaboración, sobre todo tomando como base el desarrollo del *Teeteto,* diálogo en el que la *aísthe̱sis* es analizada bajo la hipótesis de que es sinónimo de *episté̱me̱*. Este diálogo tiene la particularidad de no acudir a las Ideas para explicar el conocimiento pero la percepción es descartada por carecer de un correlato estable que se sustraiga al cambio permanente y a la relatividad de los sentidos. Esta idea puede estar a la base de la concepción deleuziana del devenir que, a diferencia de Platón, él toma como un valor.

Bibliografía

Fuentes utilizadas

ANTÍSTENES:

GIANNANTONI, G. (1990) [ed.] *Socratis et socraticorum reliquiae*, Vol. II. Napoli, Bibliopolis.

GIANNANTONI, G. (1990) [trad.] *Socratis et socraticorum reliquiae*, Vol. IV. Napoli, Bibliopolis.

MÁRSICO, C. (2013) [trad.] F*ilósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, Vol II. Buenos Aires, Losada.

ARISTIPO:

GIANNANTONI, G. (1990) [ed.] *Socratis et socraticorum reliquiae*, Vol. II. Napoli, Bibliopolis.

GIANNANTONI, G. (1990) [trad.] *Socratis et socraticorum reliquiae*, Vol. IV. Napoli, Bibliopolis.

MÁRSICO, C. (2013) [trad.] *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos*, Vol II. Buenos Aires, Losada.

ARISTÓTELES:

Analíticos primeros y segundos.
ROSS, W. D. [ed.] (1964) *Aristotelis analytica priora et posteriora*, Oxford, Clarendon Press.
CANDEL SAN MARTÍN, M. (1995) [trad.] *Aristóteles, Tratados de Lógica* (Órganon) II. Madrid, Gredos.
Categorías.
MINIO-PALUELLO, L. [ed.] (1949) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione,* Oxford, Clarendon Press, pp. 3-45.
CANDEL SAN MARTÍN, M. (1982) [trad.] *Aristóteles, Tratados de Lógica* (Órganon) I. Madrid, Gredos.
Ética Nicomaquea.
BYWATER, I. [ed.] (1894) *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-224.
PALLÍ BONET, J. (1993) *Aristóteles, Ética Nicomaquea.* Madrid, Gredos.
Metafísica.
ROSS, W. D. [ed.] (1924) *Aristotle's metaphysics*, 2 volúmenes, Oxford, Clarendon Press.
ZUCCHI, H. (2000) *Aristóteles, Metafísica. Buenos Aires, Sudamericana.*
Poética.
Kassel, R. [ed.] (1965) *Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford, Clarendon Press.
GARCÍA YEBRA, V. [trad.] (1974) *Aristóteles, Poética.* Madrid, Gredos.
Retórica.
ROSS, W. D. [ed.] (1959) *Aristotelis ars rhetorica*, Oxford, Clarendon Press.
RACIONERO, Q. [trad.] (1990) *Aristóteles, Retórica.* Madrid, Gredos.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA:

STÄHLIN, O., FRÜCHTEL, L., TREU, U. [ed.] (vol. 2: 1960; vol 3: 1970) *Die griechischen christlichen Schriftsteller.* Berlin, Akademie–Verlag
WILSON, W. (1885) [trad.] *Ante-Nicene Fathers,* Vol. 2. Ed. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <http://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>.

CRISIPO DE SOLOS:

VON ARNIM, J. (1903) [ed.] *Stoicorum veterum fragmenta.* Leipzig: Teubner.
CAMPOS DAROCA, F. J. - NAVA CONTRERAS, M. (2006) [trad.] *Crisipo de Solos,*

Testimonios y Fragmentos, Vol I, II. Madrid, Gredos.

EMPÉDOCLES:

KIRK, G.S. - RAVEN, J.E. . SCHOFIELD, M. (1987) [trad.] *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. (Trad. al castellano, García Fernandez, J. Editorial Gredos, Madrid).

PARMÉNIDES:

CORDERO, N. (2005) [ed.] [trad.] *Siendo se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires, Biblos.

PLATÓN:

Banquete.
BURNET, J. [ed.] (1903) *Platonis opera*, volúmen 2, Oxford, Clarendon Press
MARTÍNEZ HERNANDEZ, E. [trad] (1986) *Platón, Banquete.* Madrid, Gredos.
Cartas.
BURNET, J. [ed.] (1907) *Platonis opera,* volúmen 5, Oxford, Clarendon Press.
ZARAGOZA, J. [trad.] (1992) *Platón, Cartas.* Madrid, Gredos.
Cratilo.
BURNET, J. [ed.] (1900) *Platonis opera,* volúmen 1, Oxford, Clarendon Press.
MÁRSICO, C. [trad.] (2005) *Platón, Cratilo.* Buenos Aires, Losada,
Fedón.
BURNET, J. [ed.] (1900) *Platonis opera,* volúmen 1, Oxford, Clarendon Press,
GARCÍA GUAL, C. [trad] (1986) *Platón, Fedón.* Madrid, Gredos.
Fedro.
BURNET, J. [ed.] (1901) *Platonis opera,* volúmen 2, Oxford, Clarendon Press.
LLEDÓ ÍÑIGO, E. trad] (1986) *Platón, Fedro.* Madrid, Gredos.
Filebo.
BURNET, J. [ed.] (1901) *Platonis opera,* volúmen 2, Oxford, Clarendon Press.
DURÁN, M.A. [trad.] (1992) *Platón, Filebo.* Madrid, Gredos.
Gorgias.
BURNET, J. [ed.] (1903) *Platonis opera,* volúmen 3, Oxford, Clarendon Press.
CALONGE RUIZ, J., (trad.) *Platón, Gorgias.* Madrid, Gredos, 1983.
DODDS, E.R. (1959), (trad.) *Plato. Gorgias,* Oxford, Clarendon Press.
IRWIN, T. (1979), (trad.) *Plato. Gorgias*, Oxford U. Press.

Menón.
BURNET, J. [ed.] (1903) *Platonis opera,* volúmen 3, Oxford, Clarendon Press.
F. J. OLIVERI. *Platón, Menón.* Madrid, Gredos, 1983.
Parménides.
BURNET, J. [ed.] (1901) *Platonis opera*, volúmen 2, Oxford, Clarendon Press.
SANTA CRUZ, M. I. (1988) *Platón, Parménides*. Madrid, Gredos,
Político.
BURNET, J. [ed.] (1900) *Platonis opera,* volúmen 1, Oxford, Clarendon Press.
SANTA CRUZ, M. I. [trad.] (1988) *Platón, Político*. Madrid, Gredos.
República.
BURNET, J. [ed.] (1902) *Platonis opera,* volúmen 4, Oxford, Clarendon Press.
DIVENOSA, M., MÁRSICO, C. [trad] (2005) *Platón, República*. Buenos Aires, Losada, 2005.
REEVE, C.D.C. [trad] (2004), *Plato. The Republic.* Indianapolis, Hackett.
VEGETTI, M. [trad] (1998), *Platone. La Reppublica.* Napoli, Bibliopolis.
Sofista.
BURNET, J. [ed.] (1900) *Platonis opera,* volúmen 1, Oxford, Clarendon Press.
CORDERO, N. [trad.] (1988) *Platón, Sofista.* Madrid, Gredos, 1988.
CORDERO, N. [trad.] (1993) *Platón, Le Sophiste.* Paris, Flammarion.
CORNFORD, F.M. [trad.](1935) *Plato´s Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato.* New York, The liberal arts press.
Teeteto.
BURNET, J. [ed.] (1900) *Platonis opera,* volúmen 1, Oxford, Clarendon Press.
Marcelo Boeri, [trad.] (2006) *Platón, Teeteto*. Buenos Aires, Losada

Timeo.
BURNET, J. [ed.] (1902) *Platonis opera,* volúmen 4, Oxford, Clarendon Press.
EGGERS LAN, C. [trad.] (2005) *Platón, Timeo.* Buenos Aires, Colihue.

Diccionarios

CASTRO, E. (2011) *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
CHANTRAINE, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Éditions Klincksieck.
CHEMAMA, R. y VANDERMERSCH, B. (1998) (dir.) *Dictionnaire de la psychanalyse* (troisième édition), Larousse-Bordas
ERNOUT, A. -MEILLET A. (2001) *Dictionnaire étymologique de de la langue latine. Histoire des mots*. 4ta edición. Paris, Éditions Klincksieck.
EVANS, D. (1996) *An introductory dictionary of lacanian psychoanalysis*. Routledge, New York.
FERRATER MORA, J. (1994) *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel.
INWOOD, M. (1999) *A Heidegger Dictionary.* Balckwell publishers

LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J. (2006) *Diccionario de psicoanálisis,* trad. Fernando Gimeno Cervantes. Paidós.
ZOURABICHVILI, F. (2003) *Le Vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses.
SASSO, R. VILLANI, A. (2003) *Les cahiers de noesis, Vol 3. Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris, Centre de recherches d´histoire des idèes.

Bibliografía general:

ACKRILL, J. (1966) "Plato On False Belief: "Theaetetus" 187-200." en *The Monist*, Vol. 50, No. 3, pp. 383-402
ACKRILL, J. (1997) *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.
ACOSTA ESCAREÑO, J. (2007) *Shopenhauer, Nietzsche, Borges y el Eterno Retorno*, Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense de Madrid
AGAMBEN, G. (1998) "L´immanence absolue" en ALLIEZ (dir.) *Deleuze une vie philosophique*, pp. 165-188.
ALLIEZ, E. (1993) *La signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*, Paris, Cerf.
ALLIEZ, E.(1992) "Ontologie et logographie. La pharmacie, Platon et le simulacre" en CASSIN, B. (comp.), *Nos grecs et leurs modernes*, Paris, Éditions du seuil, pp. 211-230.
ALLIEZ, E. (1996) *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Paris, Synthélabo.
ALLIEZ, E. (dir.) (1998a) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Rencontres Internationales Rio de Janeiro – Sao Paulo, 10-14 juin 1996, Paris, Synthélabo.
ALLIEZ, E. (1998b) « Badiou/Deleuze », en *Futur Antérieur* 43, URL= http://multitudes.samizdat.net/Badiou-Deleuze,409
ALLIEZ, E. (2000) « Badiou/Deleuze » en *Multitudes 1,* URL= http://multitudes.samizdat.net/Badiou-Deleuze
ALLIEZ, E. (2004) "Sur la philosophie de Deleuze: une entrée en matière" en *Multitudes*, URL= http://multitudes.samizdat.net/Sur-la-philosophie-de-Gilles
ALLIEZ, E. (2004) "Anti-Oedipus thirty years on" en *Multitudes*, URL= http://multitudes.samizdat.net/Anti-Oedipus-Thirty-Years-On
ALTHUSSER, L – BALIBAR, E (1967) P*ara leer El Capital*, México DF, Siglo XXI, [Trad. Marta Harnecker], 2004.
ÁLVAREZ ASIAÍN, E. (2011) *Gilles Deleuze y el problema de la imagen. De la imagen del pensamiento al pensamiento de la imagen*. Tesis de Doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
ÁLVAREZ ASIAÍN, E. (2011) "De Bergson a Deleuze: la ontología de la imagen cinematográfica" en *Eikasia. Revista de Filosofía*, pp. 93- 111.
ANTONELLI, M. (2011) "El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia" En *Cuadernos de filosofía* /57
ANTONELLI, M. (2012a) "Nietzsche en Deleuze: ser unívoco y pensamiento nómade." en *Cuadernos del sur* pp. 25-46
ANTONELLI, M. (2012b) *Le concept d´inmanence dans la philosophie de Gilles Deleuze.*

Thèse de doctorat. Universidad de Buenos Aires, Paris 8.
ANTONELLI, M. (2013) "Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y François Jullien" en *eidos* nº19, pp. 12-45
ANTONELLI, M. (2013) "Del resentimiento a la creencia en este mundo. El problema del nihilismo en la obra de Deleuze" en I*nstantes y Azares. Escrituras nietzscheanas,* 12, pp. 169-182.
ANTONELLI, M. (2014) "Real" en DIPAOLA-LUTEREAU (Comp.) *Los nombres de Gilles Deleuze.* Buenos Aires, Pánico el pánico.
ANNAS, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press.
ANNAS, J. (1982) "Knowledge and languaje: the Theaetetus and the Cratylus" en *Languaje and Logos*, pp. 96-114.
ARAGÜÉS, J. M. (1997) (ed.) *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira Editores.
ASENZI PEREZ, M. (2006) *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamiento post-estructural francés*. Valencia, Tirant Lo Blanch.
AUBENQUE, P. (1991) "Une Occasion Manquée: La Genèse Avortée De La Distinction Entre L' 'Étant' Et Le 'Quelque Chose'" en P. Aubenque, *Études Sur Le Sophiste De Platon*, pp. 365-385. Napoli, Bibliopolis.
AUBENQUE, P. (1992). "Oui et non" en Cassin, B. (ed) *Nos grecs et leurs modernes*. Paris, Éditions du seuil, pp. 17-37. ["Sí y no", en B. Cassin (ed.) (1994), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad* (pp. 155-168) (traducción española I. Agoff). Buenos Aires: Manantial.]
AUDOUARD, X. (1966) "Le simulacre", *Cahiers pour L´analyse*, Vol. 3, pp. 57-72
BADESA, C; JANÉ, I; JANSANA, R. (1998) *Elementos de lógica formal.* Barcelona, Ariel.
BADIOU, A. (1989) "Gilles Deleuze. Le Pli : Leibniz et le Baroque", en *Annuaire philosophique* 1988-1989, Paris, Seuil, pp. 161-184.
BADIOU, A (1992) *Conditions*, Paris, Seuil.
BADIOU, A (1997) *Deleuze*, «La clameur de l'Etre», Paris, Hachette.
BADIOU, A (1998a) "L´ontologie vitaliste de Deleuze" en *Court traité d´ontologie transitoire*, Paris, Seuil.
BADIOU, A (1998b) "De la vie comme nom de l´Être", en *Rue Descartes nº 20, « Gilles Deleuze- Immanence et vie »*, Paris, PUF, pp. 27-34.
BADIOU, A (2000) "Un, multiple, multiplicité(s)", en *Multitudes 1,* URL= http://multitudes.samizdat.net/Un-multiple-multiplicites.
BADIOU, A (2006) "L´événement selon Deleuze", en *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, pp. 403-410.
BADIOU, A (2010) "Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ?", en *Cités n° 40, « Deleuze politique »,* Paris, PUF, pp. 15-20.
BALIBAR, E. – CASSIN, B. – LIBERA, A. (2004) "Sujet" en CASSIN (dir.) (2004), pp. 1233- 1253.
BARDERA POCH, D. (2012) "Nietzsche o la voluntad de poder", *Quaderns de Filosofia y Ciencia*, 42, pp. 51-56.
BEAULIEU, A. (2005) "Gilles Deleuze et les Stoïciens" En A. Beaulieu (ed.) *Gilles Deleuze, héritage philosophique*. Paris, Presses Universitaires de France.
BECKER, Alexander: (2006) "The Structure of Knowledge and Theaetetus' Third Definition" en *Ordia prima* 5:37-53, p. 37-53.

BEDU-ADDO, J.T. (1991) Sense-Experience and the Argument for Recollection in Plato's "Phaedo" en *Phronesis*, Vol. 36, No. 1, pp. 27-60.

BÉNATOUÏL, Th. (2001) "Deux usages du Stoïcisme: Deleuze, Foucault" en F. Gros and C. Lévy (eds.) *Foucault et la philosophie antique*, pp. 17-49. Paris: Éditions Kimé.

BÉNATOUÏL, Th., (2002) "L'histoire de la philosophie : de l'art du portrait aux collages , en Magazine littéraire, no 406.

BENVENISTE, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Minuit.

BERTI, G. (2011) "Gilles Deleuze, Caos y Pensamiento" en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheana*s, 9 pp. 117-137 – aceptado: 04-2012

BLACKSON, T. A. (1995) *Inquiry, Forms, and Substances, a study in plato's metaphysics and epistemology.* Philadelphia, Kluwer Academic Publishers.

BLUCK, R. S. (1957a) "False Statement in the Sophist" en *The Journal of Hellenic Studies,* Vol. 77, Part 2. pp. 181-186. Published by: The Society for the Promotion of Hellenic Studies. URL: http://www.jstor.org/stable/629356

BLUCK, R. S. (1957b) "Forms as Standards" en *Phronesis,* Vol. 2, No. 2, pp. 115-127. Published by: BRILL. URL: http://www.jstor.org/stable/4181618

BOLÍVAR BOTIA, A. (1990) *El estructuralismo: de Lévi – Strauss a Derrida*, Bogotá, Cincel-Kapeluz.

BOERI, M. D. (1999). "Causa, explicación causal y corporeidad en el estoicismo antiguo" en *Diálogos* , 34(73) pp. 7-34.

BOERI, M. D. (2001) "The stoics on bodies and incorporeals" en *The review of metaphysics* , 54(4) pp.723-752.

BOERI, M. D. (2009) "Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos" en *Revista latinoamenticana de filosofía* , XXXV(1) pp. 5-34.

BOERI, M. D. (2010), "¿Por qué el thymós es un 'aliado' de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? La explicación de Platón para acercar la cólera a lo racional y no a lo apetitivo", en *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, LII, 2, pp. 289-306.

BOERI, M. D. (2012) "Forma, Función Y Realidad. Observaciones Sobre La Noción Platónica Y Aristotélica De Forma" en *Estudios Público*s, 128.

BORGES, J.L., (1944) "Pierre Menard, autor del Quijote" en *Obras Completas, Tomo I.* Barcelona, Emecé.

BOUANICHE, A. (2007) *Gilles Deleuze. Une introduction*. Paris, Agora.

BOUNDAS, C. (2005) "Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne" en Beaulieu, A. (ed.) *Gilles Deleuze, héritage philosophiqu*e. Paris, Presses Universitaires de France.

BOUTANG, P. A.(1993) [dir] *L´abécédaire de Gilles Deleuze [Documental].* Paris, La Femis, Sodaperaga.

BOWDEN, S. (2011) *The Priority of Events.* Edinburgh, Edinburgh University Press.

BRANDWOOD, L. (1990) *The cronology of Plato´s dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.

BRANCACCI, A. (1990) *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli, Bibliopolis.

BRANCACCI, A. (1993) "Antisthène et la tradition antiplatonicienne au IV siècle" en *Contre Platon* Vol. Paris,Vrin.

BRAVO, F. (2001), "La antítesis sofística nómos-phýsis", en *Estudios de filosofía griega*, Caracas, CEP-FHE, pp.15-41

BRAVO, F. (2007), “El Gorgias de Platón: ¿Anti hedonista o anti relativista?”, en Erler & Brisson (eds.) *Gorgias-Menon. Selected Papers*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 102-107.

BREHIÉR, E. (1928) *La théorie des incorporels dans l´ancien stoïcisme*. Paris, Vrin.

BRICKHOUSE, T.C. (2007), “The Myth of the Afterlife in Plato’s Gorgias”, en Erler & Brisson (2007), pp. 128-137.

BRICKHOUSE, T.C. & SMITH, N.D. (2010), *Socratic Moral Psychology. Cambridge,* Cambridge Universitu Press.

BRISSON, L. (2000), “Les sophistes”, en Cantó Sperber, M. [ed.], *Philosophie grecque,* Paris, Presses Universitaires de France.

BRISSON, L. (1993) “Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste du Platon” en *Méthexis,* Nº VI, pp. 11-35.

BROCHARD, (1907) “La Théorie platonicienne de la participation d´aprés le Parmenide et le Sophiste” en *L´anée philosophique, pp. 1-35*

BRONOWSKI, A. (2007) "The Stoic View on Universals" en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* no. 18:71-87.

BRUSSEAU, J. (1998) *Isolated experiences. Gilles Deleuze and the solitudes of revearsed platonism.* New York, State University of New York.

BRUNSCHWIG, J. (1988) "La Théorie Stoïcienne Du Genre Suprême Et L'ontologie Platonicienne" en J. Barnes y M. Mignucci (eds.) *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, pp. 19-127. Napoli, Bibliopolis.

BRUNSCHWIG, J. (1992). “Oui et non” en B. Cassin (1992), pp. 37-67.

BRUNSCHWIG, J. (1992) “Appendice. Faire de l´histoire de la philosophie aujourd´hui” en B. Cassin (1992), pp. 67-97.

BURNET, J. (1900) *The Ethics of Aristotle.* London, Methuen & Co.

BURNET, J. (1908) *Early Greek Philosophy.* London, A & C Black Ltd..

BURNYEAT, M. (1990) *The Theaetetus of Plato.* Cambridge, Hackett Publishing Company.

BUTLER, J. (1987) *Subjects of desire,* New York, Columbia University Press.

CABANCHIK, S. (2006) *El abandono del mundo*, Bs. As., Grama.

CABANCHIK, S. (2012) “La cuestión del método en filosofía” en O. Nudler (ed.) *Filsoofía de la filsofía,* Madrid, Trotta, pp. 255-283.

CACCIARI, M. (1982) Crisis. Ensayo Sobre La Crisis Del Pensamiento Negativo De Nietzsche A Wittgenstein, trad. R. Medina. México, Siglo Veintiuno.

CAUJOLLE-ZASLAVSKY, F. (1985) “La scholie de Stéphanos. Quelques remarques sur la théorie des temps du verbe attribuée aux Stoïciens” en *Histoire Epistémologie Langage* 7,1

CANAVERA, J. (2012). "Lo que significa 'hacer' historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método" en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 2012, Nº 55, pp. 21-37.

CANGI, A. (2011) *Deleuze. Una introducción.* Buenos Aires, Editorial Quadrata.

CARONE, G.R. (2001), “Akrasia in the Republic: does Plato change his mind?” en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XX, pp. 107-148.

CARDINAL, S. (2009) “Donner de l'image contre de l'argent, donner du temps contre des images” en D. Giroux, R. Lemieux P. L. Chernier [eds.] *Contre hommage pour Gilles Deleuze*. Québec, Les Presses de l’Université Laval.

CASCAJERO, Juan (1993) "Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la historia antigua" en *Gerión*, Nº 11, pp. 95-144.
CASSIN, B. (1986) (ed.) *Positions de la sophistique*, Paris,Vrin.
CASSIN, B (1995) *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard.
CASSIN, B (dir.) (2004) *Vocabulaire européen des Philosophies*. Seuil, Le Robert.
CASSIN, B. – ROSIER-CATACH, I. (2004) "Homonyme", en CASSIN (2004), pp. 569-579.
CASSIN, B (2004a) "Esti", en CASSIN (2004), pp. 417-429.
CASTORIADIS (2004 [2006]) *Lo que hace a Grecia*. México, Fondo de cultura económica.
CASTORIADIS(1999[2002]) *Sobre el Político de Platón.* México, Fondo de cultura económica.
CASTRO, E. (2002) "Los usos de Nietzsche" en *Instantes y Azares*, Año 2, Nro. II, pp. 59-74.
CASTRO, E. (2006) "De Hegel a Sartre: las aventuras de la negatividad" en *Cuadernos filosóficos*. Segunda época, nº III, UNR, Homo Sapiens.
CASTRO, E. (2008) G*iorgio Agamben. Una arqueología de la potencia,* Buenos Aires, UNSAM EDITA-Jorge Baudino Ediciones.
CHERNIAVSKY, A. (2009) "La proyección de la teoría platónica de la anamnesis en la elaboración deleuziana de una nueva imagen del pensamiento." En BAUZA, H. F. (Coord.) *El tema del más allá en la antigüedad y sus proyecciones.* Centro de estudios del imaginario, Academia Nacional de Ciencias.
CHERNIAVSKY, A. (2012) "La filosofía como rama de la literatura entre Borges y Deleuze", *Tópicos*, 24.
CHERNIAVSKY, A. (2013) "Fidélité ou efficacité ? Problèmes méthodologiques de l'histoire deleuzienne de la philosophie" en CHERNIAVSKY- GARNIER (2013), pp. 13-37.
CHERNIAVSKY- GARNIER (2013) (Coord.) *L´art du portrait conceptuel.* Classiques Garnier, Paris.
CHERNISS, H.F. (1957) "The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues" *The American Journal of Philology,* Vol. 78, No. 3, pp. 225-266
CHERNISS, H.F. (1962) *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.* London, Oxford University Press.
CHERNISS, H. F. (1993) *El enigma de la primera academia,* México, UNAM, [1º ed., Berkeley, 1945].
COLOUBARITSIS, L. (2005) "Les Structure Hénologiques Dans Le Stoïcisme Ancien" en G. Romeyer Dherbey, y J.B. Gourinat (eds.) *Les Stoïciens,* pp. 187-211. Paris, Vrin.
COOPER, J.M. (1984), "Plato's theory of human motivation", en *History of philosophy quarterly* I, 1, pp. 3-21.
CORDERO, N. (2001) "L´interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de "forme", eidos, idea" en M. Fattal, M. *La philosophie de Platon*. V. 1. pp. 323-344
CORDERO, N. (2005) Du non-être à l´autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste de Platon" en *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 2005/2 - Tome 130, ISSN 0035-3833, pp. 175-189
CORDERO, N. (2005) *Siendo se es. La tesis de Parménides.* Buenos Aires, Biblos.
CORDERO, N. (2010) *La invención de la filosofía*. Buenos Aires, Biblos.
CORDERO, N. (2013) "El filósofo cínico, actor en el teatro del mundo" en *Boletín de estética* Nro. 23, pp. 27-42.

CORNFORD, F.M. (1935) *Plato´s Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato.* New York, The liberal arts press. (Versión castellana, *La Teoría platónica del conocimiento*, 1991 Paidos, Madrid. Trad. Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto.)

CORNFORD, F.M. (1912), "Psychology and social structure in the Republic of Plato", en *The classical quarterly* VI, 4, pp. 246-265.

CRAGNOLINI, M. (2004) "Espectralidades del retorno" en *El Giro de 1920. Más allá del principio de placer.* Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 123–134.

CRAGNOLINI, M. (2006) *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del «entre».* Buenos Aires, La cebra.

CRITCHLEY, S. (1996) "Deconstruction and Pragmatism. Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?" En Ch. Mouffe (ed.) *Deconstruction and pragmatism.* London, Routledge. pp. 19-43.

CRIVELLI, P. (2007) "The Stoics on Definitions and Universals" en *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* no. 18:89-122.

CROMBIE, I.M. (1962 [1988]), *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid, Alianza.

DAVIDSON, D. (2001) "How is weakness of the will possible?" en D. Davidson, (ed.) *Essays on actions and events.* Oxford, Oxford University Press.

DANCY, R.M. (2004) *Plato´s introduction of forms*. Cambridge, Cambridge University Press.

DE BEISTEGUI, M. (2010) *Inmanence - Deleuze and philosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

DE BEISTEGUI, M. (2012) "The Deleuzian reversal of Platonism" en D. Smith, H. Somers-Hall (comp.) *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge, Cambridge University Press.

DEL BARCO, O. (2007) *La intemperie sin fin.* Córdoba, Alción.

DELEUZE, G. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France.

DELEUZE, G. (1963) *Empirisme et subjectivité.* Paris, Presses Universitaires de France.

DELEUZE, G. (1963) *La philosophie critique de Kant.* Paris, Presses Universitaires de France.

DELEUZE, G. (1964a) *Proust et les signes.* Paris, Presses Universitaires de France.

DELEUZE, G. (1964b) "Conclusions sur la volonté de puissance et l´èternel retour". En *Cahiers de Royaumont.* Paris, Les éditions de minuit, pp. 275-289.

DELEUZE, G. (1966a) *Le Bergsonisme.* Paris, Presses Universitaires de France.

DELEUZE, G. (1966b) "Renverser le platonisme (Les simulacres)" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71e Année, No. 4, pp. 426- 438

DELEUZE, G. (1968) *Différence et répétition.* Paris, Presses Universitaires de France.

DELEUZE, G. (1968) *Spinoza et le problème de l´expression.* Paris, Les éditions de minuit

DELEUZE, G. (1969) *Logique du sens.* Paris, Les éditions de minuit.

DELEUZE, G. (1983) *L´image mouvement.* Paris, Les éditions de minuit

DELEUZE, G. (1986) *Foucault.* Paris, Les éditions de minuit.

DELEUZE, G. (1988) *Le pli. Leibniz et le Baroque.* Paris, Les éditions de minuit.

DELEUZE, G. (1990/2003) *Pourparlers*. Paris, Les éditions de minuit.

DELEUZE, G. (2002) *L´île déserte.* Paris, Les éditions de minuit.

DELEUZE, G. (2003) *Deux régimes de fous.* Paris, Les éditions de minuit.

DELEUZE, G. - PARNET, C. (1977) *Dialogues,* Paris, Flammarion;

DELEUZE, G. - GUATTARI, F. (1972) *L´Anti-OEdipe.* Paris, Les éditions de minuit.
DELEUZE, G. - GUATTARI, F. (1980) *Mille plateaux.* Paris, Les éditions de minuit.
DELEUZE, G. - GUATTARI, F. (1991) *Qu´est-ce que la philosophie?* Les éditions de minuit, Paris.
DERAJ, I. (2014) "Socratic investigation of names: toward an exegetic method" en V. Suvak (ed.) *Antisthenica, Cynica, Socratica*, Prague, Oikoumene, pp. 246-282.
DERRIDA, J. (1967) *L´écriture et la différence.* Paris, Éditions du Seuil
DERRIDA, J. (1968) "La pharmacie de Platon". Paris, *Tel Quel*, n. 32-33.
DERRIDA, J. (1972) *Marges de la philosophie.* Editions de minuit.
DERRIDA, J. (1993) *Spectres de Marx.* Paris, Éditions Galilée
DERRIDA, J. (1996) "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" En Ch. Mouffe (1996)
DESCARTES, R. (1641[1980]) *Meditaciones metafísicas.* Madrid, Espasa-Calpe Ediciones, trad. Manuel García Morente.
DESCARTES, R. (1637[1993]) *Discurso del método.* Barcelona, Altaya Ediciones, trad. Eduardo Bello Reguera.
DESCARTES, R. (1628[1983]) *Reglas para la conducción de la mente.* Argentina, Orbis Ediciones, trad. Francisco de P Samaranch.
DESCARTES, R. (1676 [1908]) *Recherche de la verité par la limuère naturelle.* Paris, Leopold Cerf Imprimeur - Editeur, Oeuvres Vol. X. pp. 495-527.
DESCOMBES, V. (1988) *Lo mismo y lo otro cuarenta y cinco años de filosofía francesa* (1933-1978). Madrid, Cátedra.
DESCOMBES, V. (1989) *Philosophie par gros temps.* Paris, Minuit.
DESCOMBES, V. (1991) "Le moment fraçais de Nietzsche", en L. Ferry – A. Renaut (eds.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Bernard Grasset.
DETIENNE, M. (1967), *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Maspero.
DETIENNE, M. (1965) "En Grèce archaïque: géométrie, politique et société" en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* Vol. 20, Nº 3, pp. 425-441.
DEVEREUX, D. T. (1999) "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms" en G. Fine, (ed.) *Metaphysics and Epistemology* Oxford, Oxford University Press.
DEWS, P. (1981) *Logics of disintegration. Post-Structuralism Thought and the Claims of Critical Theory,* Londres, Verso.
DIDI-HUBERMAN, G. (2015) "Cómo abrir los ojos", prólogo de H. Farocki, *Desconfiar de las imágenes.* Buenos Aires, caja Negra.
DIÈS, A. (1947) "Introduction a La République" en *Platon. Oeuvres complètes,* Paris, LBL, tomoVI.
DIVENOSA, M. (2005) "Rhetorikè téchne. A propósito de la especialización del léxico retórico" en Castello, L.A. y Mársico, C.T. [comps.] *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?,* Buenos Aires, GEA.
DIXSAUT, M. (2005) "Platon, Nietzsche et les images" en *Philopsis* Éditions Universitaires de Dijon, pp. 12-24.
DODDS, E.R. (1945), "Plato and the irrational", en *The journal of Hellenic studies* LXV, pp. 16-25.
DODDS, E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational.* California, University of California Press.
DOPAZO GALLEGO, A. (2013) "El estoicismo a la luz de la noción de tiempo: lógica, física y ética", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, pp. 183-209.

DOSSE, F. (1995) *Histoire du structuralisme* (2 vols.), Paris, Librairie Générale Française.
DOSSE, F. (2007) *Gilles Deleuze y Felix Guattari.* Biografía cruzada. Traducción de Garzonio, S. Fondo de Cultura Económica, 2009.
DROZDEK, A. 2002. "Lekton. Stoic Logic and Ontology." *Acta antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae* no. 42:93-104.
DRURY, S. (1994) *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*. New York, St. Martin´s Press.
DUPRÉEL, E. (1922), *La légende socratique et les sources de Platon*, Oxford, Oxford University Press.
DUPRÉEL, E. (1948), *Les sophistes.* Neuchatel, Éditions du Griffon.
EGGERS LAN, C. (1965 [2000]), *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires, CEFyL; reimp. Buenos Aires, Colihue, 2000.
ELIADE, M. (2001) *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición.* Buenos Aires, Emecé editores.
ELLRICH, L. - PICKER, M. (1996) "Negativity and Difference: On Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics" en *MLN,* Vol. 111, No. 3, German Issue , pp. 463-487
FERRARI, G.R.F. -ed.- (2007), *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge, Cambridge University Press.
FIERRO, M. A. (2013a) "El dualismo ´cuerpo-alma`en algunos pasajes del Fedón de Platón: ¿connivencia o escisión?" en *Actas del Coloquio de Filosofía Moderna del XVI Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México*, Universida Autónoma de México.
FIERRO, M. A. (2013b) "Two conceptions of the body in the Phaedrus" en G. Boys-Stones, C. Gill & D. El.Murr (eds.), The Platonic Art of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2013: 27-50.
FINE, G. (1979) *Knowledge and logos in the Theaetetus.* Philos. Review LXXXVIII, pp. 366- 397.
FINE, G. (1977) "Plato on naming". *The Philosophical Quarterly,* Vol. 27 No. 109, pp. 289-301
FINE, G. (1980) "The One Over Many." T*he Philosophical Review,* Vol. 89, No. 2, pp. 197-240
FINE, G. (1993) *On Ideas. Aristotle´s criticism of Plato´s Theory of Forms.* Oxford, Clarendon Press.
FINE, G. (2003) *Plato on Knowledge and Forms. Selected essays.* Oxford, Oxford University Press.
FLAXMAN, G. (2009) "Plato" en G. Jones, R. Jon (comp.) *Deleuze´s philosophical lineage.* Edimburough, Edimburough University Press.
FOUCAULT, M. (1971) "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" en *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France.
pp. 145-172.
FOUCAULT, M. (1967) "Nietzsche, Freud, Marx" en *Cahiers de Royaumont*. Paris, Les éditions de minuit, pp. 183-193.
FOUCAULT, M. (1995) *Theatrum philosophicum,* trad. F. Monge. Barcelona, Anagrama.
FOUCAULT, M. (1992) *El orden del discurso,* trad. A. González Troyano. Buenos Aires, Tusquets.
FOUCAULT, M. (1968) "Réponse au Cercle d'épistémologie" en *Généalogie des sciences,*

Cahiers pour l'analyse, Nº 9, pp. 9-40.
FREDE, M. (1980). “The original notion of cause” en *Doubt and Dogmatism. Studies in hellenistic philosophy.* Oxford, Oxford University Press.
FREDE, M. (1992) “Plato´s Sophist on false statements” en *R.* Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 397-425.
FREUD, S. (1992) "Tres ensayos de teoría sexual y otras obras" en *Obras Completas,* vol. VII, trad. J.L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu
FREUD, S. (1991) "Totem y tabú yo otras obras" en *Obras Completas,* vol. XIII, trad. J.L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu.
FREUD, S. (1992) "De la historia de una neurosis infantil y otras obras" en *Obras Completas,* vol. XVII, J.L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu.
FREUD, S. (1992) “Más allá del prinicipio de placer” en *Obras Completas,* vol. XVIII, J.L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu.
FREY, F. (2005) “Los escritos de Nietzsche como escuela de la sospecha” en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 12, Núm. 33.
FRIEDLÄNDER, P. (1989) *Platón. Verdad del ser y realidad de vida,*trad. Gonzáles Escudero. Madrid, Ed. Tecnos.
GADAMER, H. G. (2002) “Platón y Heidegger” en Gadamer, H. G. *Los caminos de Heidegge*r, trad. A. Ackermann Pilári. Barcelona, Herder. pp 83-94.
GADAMER, H. G. (2003) *Verdad y Método* Vol. I, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito. Salamanca, Ediciones Sígueme.
GADAMER, H. G. (1986 [2004]) *Verdad y método.* Vol II, trad. M. Olasagasti. Salamanca, Ediciones Sígueme.
GADAMER, H. G. (2001) *El inicio de la sabiduría,* trad. A. Gómez Ramos. Barcelona, Paidós.
GALLEGO, J. (2003) *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política.* Buenos Aires, Miño y Dávila.
GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (2001) “La filosofía de la diferencia en la segunda mitad del siglo veinte” en *Universalismos, relativismos, pluralismos. Thémata.* Núm 27, pp. 201-210.
GARCÍA, R. (1999) *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Colihue.
GARDELLA, M. *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica.* Buenos Aires, Rhesis.
GERNET, L. (1980a) “La noción mítica de valor en Grecia”, en *Antropología de la Grecia antigua,* Madrid, Taurus, pp. 85-122, [1ª ed., Paris, 1968].
GIANNOPOULOU, Z. (2001) "The Sophistry of Noble Lineage" Revisited: Plato's "Sophist" 226b1—231b8 en *Illinois Classical Studies*, Vol. 26, pp. 101-124
GILL, C. (1993) “Platonic dialectic and the truth-status of the unwritten doctrines” en *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua*, VI.
GINOUX, I. (2005) “Platon” en Leclercq *Aux sources de la pensé de Gilles Deleuze,* Vol. 1, Pris, Sils Maria Éditions, pp. 155-160.
GINOUX, I. (2005) “Freidrich Nietzsche” en S. Leclercq (2005) pp. 122-132.
GOLDSCHMIDT, V. (1945) “Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action” en *Revue des Études Grecques*, tome 58, fascicule 274-278. pp. 118-145.
GOLDSCHMIDT, V. (1972) "*Hyparxein* Et *Hyphistanai* Dans La Philosophie Stoicienne" en

Revue des Études Grecques, pp. 331-345.

GOSLING, J. (1965), "Similarity in "Phaedo" 73b seq." en *Phronesis*, Vol. 10, No. 2 pp. 151-161

GOURINAT, J. (2000) *La dialectique des stoïciens*. Paris, Vrin.

GOURINAT, J. (2009) "Épistémologie, rhétorique et grammaire", en J.B. Gourinat y J. Barnes (eds.) *Lire Les Stoïciens*. Paris, Presses Universitaires de France.

GRAESER, A. (1971: "A Propos *Hyparkein* Bei Den Stoikern" Archiv für Begriffgeschichte no. 15, pp. 299-305.

GRISWOLD, JR., (1990)"Unifying Plato: Charles Kahn on Platonic Prolepsis" *Ancient Philosophy* 10, 243-263,

GRUBE, G. M. A. (1950) "Antisthenes Was No Logician" en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 81, pp. 16-27.

GRUBE, G. M. A. (1987) *El pensamiento de Platón,* trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos.

GURTLER, G. M. (2000) "Zubiriy, Post-modernism and Plato." en *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 56, Fasc. 3/4, A Idade Hermenêutica da Filosofia(The Age of Hermeneutics): Hans-Georg Gadamer, pp. 559-572

GUTHRIE, W. K. C. : (1991) *Historia de la filosofía griega IV. Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*, trad. A. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid, Editorial Gredos, trad. Medina Gonzáles.

GUTHRIE, W. K. C. : (1992) *Historia de la filosofía griega V. Platón, segunda época y laAcademia,* trad. A. Medina González. Madrid, Editorial Gredos, trad. Medina Gonzáles.

HABERMAS, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad,* trad. M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus.

HADOT, P. (1980) "Sur Divers Sens Du Mot *Pragma* Dans La Tradition Philosophique Grecque" en P. Aubenque, *Concepts Et Catégories Dans La Pensée Antique*, pp. 309-319. Paris, Vrin.

HAMLYN, D. W. (1955) "The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic" *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 21, pp. 289-302

HANSEN, M. H. (1993) "Introduction: The Polis as Citizen-State" en Hansen, Mogens Herman (ed.) *The Ancient Greek City-state. symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of The Royal Danish Academy of Sciences and Letter*, Danske Videnskabernes Selskab, pp. 7-29.

HANSEN, M. H. y NIELSEN, T. H. (2004) *An inventory of archaic and classical poleis,* New York, Oxford University Press.

HARAP, L. (1937) "The Imagination in Plato and Mr. M. W. Bundy". T*he American Journal of Philology*, Vol. 58, No. 2 , pp. 222-225

HOWLAND, J. (1991) "Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology Reconsidered" en *Phoenix*, Vol. 45, No. 3, pp. 189-214

HEIDEGGER, M. (2000) *Nietzsche.* Tomos I, II, trad. J.L. Vermal. Barcelona, Ediciones Destino.

HEIDEGGER, M.(2001) *Hitos,* trad. H. Cortez y A. Leyte. Madrid, Alianza.

HEIDEGGER, M.(2007) *De la esencia platónica de la verdad,* trad. A. Ciria. Barcelona, Herder

HEIDEGGER, M. (1990) *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortez y A. Leyte. Barcelona,

Anthropos.
HEREDIA RÍOS, E. (2011) “La inversión del platonismo y la imposibilidad de pensar la diferencia” en *A Parte Rei*, 72, 2011, pp. 1-10.
ILLARRAGA, R. (2011) “Una lectura integral de *República y el Timeo* de Platón. Sobre la posibilidad de un estado basal del pensamiento platónico” en Dissertatio UPFel [33], pp. 247-274.
ILLARRAGA, R. (2012) “En torno al concepto de Proto-República. Una Revisión Cronológica de la versión temprana del diálogo platónico” en *Actas del VI Coloquio internacional ΑΓΩΝ: Competencia y cooperación.* Universidad de la Plata, Buenos Aires, 2012.
IRWIN, T. H. (1991) “Aristippus against happiness” en *The Monist* 74, 1
IRWIN, T. (1995) P*lato´s Ethics.* New York, Oxford University Press.
IRWIN, T. H (1999) The Theory of Forms en G. Fine (ed.) *Metaphysics and Epistemology*. Oxford, Oxford University Press.
ISNARDI PARENTE, M. (1993) “Platone e il problema degli agrapha” en *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua,* VI.
JAEGER, W. (1993) *Paideia,* trad. J. Xirau y W. Roces. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
JAQUET, C. (2007) “Deleuze y su lectura conjunta de Spinoza y de Nietzsche” en *Instantes y Azares*, 4-5, pp. 47-52.
JIMENEZ MORENO, L. (1981) “Nietzsche o la cultura del león según las transformaciones en los discursos de Zaratustra” en *Arbor*, 108.424.
KAHN, Ch. (1981) “Did Plato Write Socratic Dialogues?" en *The Classical Quarterly*, Ns 31, pp. 305-320.
KAHN, Ch. (1985) “Democritus and the Origins of Moral Psychology” en *The American Journal of Philology,* Vol. 106, Nº 1, pp. 1-31.
KAHN, Ch. (1987), “Plato’s theory of desire” en *The review of metaphysics* LXI, 1, pp. 77-103.
KAHN, Ch. (1988) “On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 69-102.
KAHN, Ch. (1988) "Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of the Socratic Dialogues," *The Journal of Philosophy* 85, pp. 541-549
KAHN, Ch. (2003) *The verb “be” in ancient greek*. Cambridge, Hackett.
KAHN, Ch. (2009) *Essays on being*. Oxford, Oxford University Press.
KERFERD G. B. (1954) “Plato's Noble Art of Sophistry” en *The Classical Quarterly,* New Series, Vol. 4, pp. 84-90
KINTZLER, C. (2003) “La copie et l´original” en *Demeter, Université de Lille*, pp. 1-14.
KLOSKO, G. (1988), “The ‘rule’ of reason in Plato’s psychology” en *History of philosophy quarterly* V, 4, pp. 341-356.
KLOSSOWSKI, P. (1969) *Nietzsche et le cercle vicieux.* Mercure de France, Paris.
KLOSSOWSKI, P. (1964) “Oubli et anamnèse dans l´expérience vécue de l´èternel retour du Mème” en *Cahiers de Royaumont*. Paris, Les éditions de minuit, pp. 227-236.
KNUUTILA, S. HINTIKKA, J. (1986) *The logic of being.* Dordrecht, Reidel Publishing Company.
KOJEVE, A. (1979) *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l´Esprit professées de 1933 à l´École des Hautes Études*. Paris, Gallimard.

KOSTMAN, J. P. (1973) “False logos and not-being in Plato´s Sophist” en J. Moravcsik (ed.) *Patterns in Plato's Thought,* pp. 192-212. Dordrecht-Holland, Reidel Publishing Company,

KRÄMER, H. (1993) “Altes und neues Platonbild” en *Méthexis. Revista internacional de filosofía antigu*a, VI.

KRÄMER, H. (1996) *Platón y los fundamentos de la Metafísica,* Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, [1ª ed., Milano, 1987].

LACAN, J. (1987) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, trad. J.L. Delmont-Mauri y J. Sucre. Buenos Aires, Paidós.

LACAN, J. (1997) *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún,* trad. de D. Rabinovich. J.L. Delmont-Mauri y J. Sucre. Buenos Aires, Paidós.

LACLAU, E. (1996) “Deconstruction, Pragmatism, Hegemony” en Ch. Mouffe (1996) pp. 71-79

LACROIX, F. (2014) *La théorie platonicienne des Idées et sa critique par Aristote.* Québec, Université Laval.

LANE, D. (2011) “On the Reversal of Platonism: the Mimetic Abyss” en *SubStance*, Volume 40, Number 2, (Issue 125), pp. 105-126.

LAPOINTE, F. (2008) *L'expérience éthique: essai pour une critique phénoménologique de l'éthique comme illustration du vivre-ensemble*. Mémoire de maîtrise présenté au département de science politique comme exigence du programme de maîtrise en science politique. Université du Québec à Montréal.

LE RIDER, J. (1999) *Nietzsche en France*. Paris, Presses Universitaires de France.

LECLERQ, S. *Gilles Deleuze. Inmanence, univocité et trascendantal.* Belgique, Sils Maria.

LEDGER, G.R. (1989) *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford, Clarendon Press.

LEMIEUX, R. (2007) *Lecture De Deleuze. Essai Sur La Pensée Éthique Chez Gliles Deleuze*. Mémoire Présenté Comme Exigence Partielle De La Maîtrise En Science Politique. Université du Québec à Montréal.

LEÓN, A. (2007) “Gilles Deleuze: el Pensamiento Como Pasión” en *Estudios de Filosofía* 6, pp. 19-35

LÉVI-STRAUSS, C. (1971) «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Mauss, Marcel (1971) *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 13-42, [1ª ed., Paris, 1960].

LESSES, G. (1987), “Weakness, reason and the divided soul in Plato’s Republic” en *History of philosophy quarterly* IV, 2, pp. 147-161.

LORENZ, H. (2006) *The Brute Within: appetitive desire in Plato and Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.

LUCERO, M (2013) “G. Deleuze – M. Foucault. Acerca de la relación entre genealogía, arqueología y rizoma como métodos filosóficos” en *Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía*. Vol. 8 – Número VIII – Resistencia, Chaco, Argentina. Pp. 174 - 196

MACINTYRE, A. (1984) “The relationship of philosophy to its past” en R. Rorty, Q. Skinner, J.B. Scheenwind (eds.) *Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

MAFFI, E. "To pan, to holon e la confutazione della terza definizione di episteme: alcune considerazioni su Teeteto 203 a1-208b10." en *Journal of the International Plato Society*. Plato 7.

MALABOU, C. (1996) « Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger :

Hyppolite, Koyré, Kojève », *Philosophie*, n° 52, pp. 37-53, Minuit.
MÁRSICO, C. (2000) "Dialéctica y gramática en el estoicismo antiguo", en *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos* 24, p. 125-144.
MÁRSICO, C. (2003) "Los tiempos del verbo en la “gramática” estoica", *Cuadernos de Filología Clásica* 13, p. 41-68.
MÁRSICO, C. (2005) “Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico”, en prensa en *Nova Tellus* 23.2, p. 70-99
MÁRSICO, C. (2010) *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires, El Zorzal.
MÁRSICO, C. (2007) *Polémicas y paradigmas en la invención de la gramática*. Córdoba, Del copista.
MÁRSICO, C. (2013a) “Sobre los cerdos. Aspectos de la phýsis en Antístenes” en E. Bieda – C. Mársico (eds.) *Expresar la* phúsis*. Conceptualizaciones antiguas sobre la naturaleza*. Buenos Aires, UNSAM Edita.
MÁRSICO, C. (2013b) “Zonas de tensión dialógica. Los socráticos y el pensar situado”, en N. Cordero (ed.) *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo*. Buenos Aires, Rhesis.
MÁRSICO, C. (2013c) “Poeticidad y potencia epistémica de la palabra en las filosofías socráticas” en *Eidos. Revista de filosofía* 20.
MÁRSICO, C. (2014) “The methodologic dimension of antisthenic philosophy”, en V. Suvak (ed.) *Antisthenica, Cynica, Socratica*, Prague, Oikoumene.
MÁRSICO, C. (2015) *‘Platón ama a Dion’. Filosofía del lenguaje en el estoicismo*, Buenos Aires, Rhesis.
MARTÍN, C. (2005) «La diáthesis platónica: un estudio del Filebo desde la perspectiva de los Principios», en CASTELLO, Luis Ángel y MÁRSICO, Claudia (eds.) *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?,* Buenos Aires, Altamira, pp. 185198.
MARTÍNEZ, J.J. (1991) *La fábula de la caverna: Platón y Nietzsche*, Barcelona, Edicions 62.
MARTINEZ, F. J. (2009) “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze” en *Eikasia. Revista de Filosofía,* año IV, pp. 33-335.
MARTINEZ MELLADO, A. G. *Deleuze y la inversión del platonismo.* Tesis de Doctorado, Universidad de Murcia.
MCDOWELL, J. (1986) “Falsehood and not-being in Plato´s Sophist” en Nussbaum, M-Schofield, M. (eds.) *Languaje and Logos*: *studies in ancient Greek philosophy*. Cambrigde, Cambridge Univesity Press.
MENGUE, P. (2006) “The Problem of the Birth of Philosophy in Greece in the Thought of Gilles Deleuze” en C. Boundas (ed) *Deleuze and philosophy*, pp. 175-185
MENGUE, P. (2008) *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. J. Fava y L. Tixi. Buenos Aires, Las cuarenta.
MENGUE, P. (2008) *Utopies et devenirs deleuziens.* Paris, Hartman.
MIÉ, F. (2004a) *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios.* Córdoba, Ediciones del Copista.
MIÉ, F. (2004b) *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigaciones sobre el Sofista y los diálogos tardíos*. Córdoba, Ediciones del Copista.
MIÉ, F. (2015) “Nombre y significado en Platón, Crátilo 384A8-391A4: *El modelo técnico del lenguaje como solución a la controversia entre naturalismo y convencionalismo*”

en *HYPNOS*, São Paulo, v. 34, 1º sem., pp. 35-54
MILLER, M. (1992) "Unity and logos: a Reading of Theaetetus 201c-210 a" en *Ancient Philosophy* 12, p. 87-111.
MINGOT MARCILLA, M. (1996) "Historia y nihilismo: las tres transformaciones del espíritu" en *Metafísica y pensamiento actual; Conocer a Nietzsche*. Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía.
MOLINA, L. A. (1998) "Solon and the Evolution of the Athenian Agrarian Economy" en *Pomoerium* 3, pp. 5-18.
MONTONERI, L. (1984) *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche.* Catania*,* Università di Catania
MORAVCSIK, J. (1986) "Forms and dialectic in the second half of the Parmenides" en Nussbaum, M-Schofield, M. (1986)
MOSSE, C. (1976) "Les salariés à Athènes au IVe siècle" en *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 2, Nro. 1 , pp. 97-101 .
MOUFFE, CH. "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy" en Ch. Mouffe (1996) pp. 1-13.
MUCKELBAUER, J. (2001) "Sophistic Travel: inheriting the Simulacrum through Plato's *The Sophist"* en *Philosophy & Rhetoric,* Vol. 34, No. 3 , pp. 225-244
MUELLER, R. (1984) "Signification historique de l'argument Souverain de Diodore" en Revue de Philosophie ancienne, I.
MÜLLER, H. (1993) "The esoteric Plato and the analytic tradition" en *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua*, VI.
MUÑOZ-REJA ALONSO, V. (2013) "El hombre y el simulacro. Una lectura deleuziana de Platón a propósito de la justicia, la ciudad y sus gobernantes" en *Δαιμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 58, 155-168
NAILS, D. (1995) *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers
NATORP, P. (1999) *Dottrina platonica delle Idee.* Milano, Centro di ricerche di metafisica.
NEALON, J. (2003) "Beyond hermeneutics: Deleuze, Derrida and contemporary theory" en Patton, P. y Protevi, J. (eds.) *Between Deleuze and Derrida.* London, Continuum.
NEHAMAS, A. (1982) "Plato on imitation and poestry in Republic 10" en Moravcsik, J.-Temko, P. (ed) *Plato on Beatuy, Wisdom and the Arts*. New Jersey, Rowman and Littlefield, pp. 47-78.
NIETZSCHE, F. W. (1995) *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sanchez Pascual. Buenos Aires, Alianza.
NIETZSCHE, F. W. (2007a) *Aurora,* trad. E. Knörr. Madrid, EDAF.
NIETZSCHE, F. W. (2007b) *Así habló Zaratustra,* trad. A. Sanchez Pascual. Buenos Aires, Alianza
NIETZSCHE, F. W. (2007) *Más allá del bien y del mal,* trad. A. Sanchez Pascual. Buenos Aires, Alianza
NIETZSCHE, F. W. (2008) *Genealogía de la Moral* trad. A. Sanchez Pascual. Buenos Aires, Alianza.
NIETZSCHE, F. W. (2002) *El crepúsculo de los ídolos,* trad. A. Sanchez Pascual. Madrid, Alianza.
NIETZSCHE, F. W. (2008) *Ecce Homo,* trad. A. Sanchez Pascual. Madrid, Alianza
NOTOMI, N. (1998) *The unity of Plato´s Sophist.* Cambridge, Cambridge University Press.

NORRIS, Ch. (1994) "The 'Apocalyptic Tone' in Philosophy : Kierkegaard, Derrida and the Rhetoric of Transcendence", en B. Smith (ed.) *European Philosophy and the American Academy*. Illinois, Monist Library of Philosophy, pp. 145-194.

NUÑEZ GARCÍA, A. (2010) "Deleuze y la escuela estoica" en *ÉNDOXA: Series Filosficas*, n.o 25, pp. 347-363. UNED, Madrid

NUSSBAUM, M. (2001) *The fragility of goodness.* Cambridge, Cambridge University Press, First edition: 1986.

O'KEEFE, T. (2002) "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern" en *Phronesis,* 47, 4, 395-416.

PALMER, R. E. (2002) *¿Qué es la hermenéutica?,* trad. B. Domínguez Parra. Madrid, Arco Libros.

PANIKKAR, R. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso,* trad. . Madrid, Siruela.

PATTON, P. (1996) (ed.) *Deleuze, a critical reader.* Oxford, Blackwell.

PENNER, T. (1992), "Socrates and the early dialogues" en R. Kraut (ed) *The cambridge companion to Plato.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 121-170.

PENNER, T. (1996) "Knowledge vs True Belief in the Socratic Psychology of Action" en *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 29, No. 3, pp. 199-230.

PERCOVICH, G. (2010) "De una ética pequeñísima; sobre algunos giros en relación al acontecimiento", *Temática*, 11, pp. 232-244.

PERL, E. D. (1999) "The Presence of the Paradigm: Immanence and Transcendence in Plato's Theory of Forms" en *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, No. 2 , pp. 339-362.

PERRONE, D. (2012a) "El análisis antisténico de los nombres. Un modelo nominalista" en *Circe,* No. XVI, pp. 31-43.

PERRONE, D. (2012b) "La clausura del ascenso erótico en la paideía antisténica" en *Argos*, 35.1, pp. 68-89.

PHILIP J. A. (1961) "Mimesis in the Sophistês of Plato" en T*ransactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 92 ,pp. 453-468

POMEROY, S.B.; BURSTEIN, S.M.; DONLAN, W.; ROBERTS, J.T. (2004) *A brief history of Ancient Greece. Politics society and culture.* Oxford, Oxford Universrity Press.

POMEROY, S. B. (1994) *Goddesses, Whores, Wives And Slaves.Women in Classical Antiquity*. London, Random House. Primera edición: 1975.

PUCHNER, M. (2010) *The drama of Ideas*. Oxford, Oxford University Press.

REALE, G. (1993) "In che cosa consiste il nuovo paradigma storicoermeneutico nella interpretazione di Platone" en *Méthexis. Revista internacional de filosofía antigua*, VI.

REALE, G. (2003) *Por una nueva interpretación de Platón*, trad. M. Pons Irazazábal. Barcelona, Herder.

REALE, G. (1997) *Eros, démone mediatore: il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano, Rizzoli.

RICOEUR, P. (1990) *Freud: una interpretación de la cultura,* trad. A. Suarez y M. Olivera. México, Siglo XXI.

RICKLESS, S. C. (2007) *Plato's Forms in transition: a Reading of the Parmenides.* Cambridge, Cambridge University Press.

ROMEYER DHERBEY, G. (2001) *Socrate et les socratiques*. Paris, Vrin.

ROBINSON, T.M. (1995) *Plato's psychology*. Toronto, University of Toronto Press (2nd.

ed.).
RODRIGEZ ADRADOS, F. (1993) *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza.
ROGERS A. K. (1936) "Plato's Theory of Forms"en *The Philosophical Review*, Vol. 45, No. 1, pp. 61-78 .
RORTY, R. (1984) "The historiography of philosophy: four genres" en R. Rorty, Q. Skinner, J.B. Scheenwind (1984).
RORTY, R. (1996) "Remarks on Deconstruction and Pragmatism" en Ch. Mouffe (1996) pp. 13-19
RORTY, R. (1996) "Response to Simon Critchley" en Ch. Mouffe (1996) pp. 43-49
RORTY, R. (1996) "Response to Ernesto Laclau" en Ch. Mouffe (1996) pp. 71-79
ROSE, G. (1984) *Dialectic of Nihilism*. New York, Basil Blackwell.
ROSS, W.D. (1951) *Plato´s teory of Ideas.* Oxford, Clarendon Press.
ROSSETTI, L. (2003) "Le dialogue socratique in statu nascendi" en *Philosophie antique*, n°1, pP. 11-35.
ROSSETTI, L. (1974) "Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti" en *Rivista di Studi Classici* XXII, 424-438.
ROSSETTI, L. (1977) *Aspetti della letteratura socratica antica*. Perugia, Libera U. degli studi "G. D´Annunzio" Facoltà di Lettere e Filosofia.
RUNCINAM, W.G: (1959) *Plato´s later epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press.
RYLE, G. (1990) "Logical Atomism in Plato´s Theaetetus" en *Phronesis XXXV*, p.21-46.
RYLE, G. (1952) *The concept of mind*. London, Hutchinston´s U. Library.
SADUN BORDONI, G. (1994) *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma- Bari.
SALLES, R. (2006) *Los Estoicos y el problema de la libertad*. México, UNAM.
SANTIBAÑEZ YAÑEZ, C. (2004) "Notas sobre el problema autor y su función" en *Acta literaria* 29, pp. 135-147.
SAUSSURE, F. de (1945) *Curso de Lingüística general,* trad. A. Alonso. Buenos Aires, Losada [1ª ed., Lausanne-Paris, 1916].
SAUVAGNARGUES, A. (2009) *Deleuze. L´empirisme trascendental*. Paris, Presses Universitaires de France.
SAYRE, K. (Feb., 1970) "Falsehood, Forms and Participation in the Sophist" en *Noûs*, Vol. 4, No. 1, pp. 81-91.
SCHLEIERMACHER, F. E. D. (1836) *Introductions to the dialogues of Plato*. Cambridge, J. & J.J. Deighton.
SCHLEIERMACHER, F. E. D. (1998) *Hermeneutics and Criticism*. Cambridge, Cambridge University Press.
SCHOFIELD, M; MANSFELD, J; BARNES,J, ET ALII. (2008) (eds.) *Cambridge companion to Hellenistic philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press.
SCOTT, D. (1999) "Platonic Recollection" en G. Fine (ed.) *Metaphysics and Epistemology*. Oxford, Oxford University Press.
SEDLEY, D. (1985). "The Stoic Theory of Universals." In *Recovering the Stoics*, edited by Epp, Ronald H., 87-92. Memphis: Memphis University Press.
SEDLEY, D.N; LONG, A. A. (1987) *The Hellenistic philosophy.* Cambridge, Cambridge University Press.
SELLARS, J. (2006) *Stoicism.* New York, Routledge.
SELLARS, J. (2006) "Deleuze's Stoicism." *Angelaki* 11.3: 157-71.

SELLARS, J. (2007) “Aiôn and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time.” *Collapse* 3: 177-205.

SZLEZAK, T. (1993) “Zur üblichen Abneigung gegen die agrapha dogmata”, *Méthexis. Revista internacional de filosofía antigua*, VI.

SZLEZAK, T. A. (1997) *Leer a Platón,* trad. J.L. García Rúa. Madrid, Alianza.

SLOTERDIJK, P. (1987) *Critique of cynical reason*. Mineapolis, University of Minnesota Press.

SMITH, D. (2006) “The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism” en *Continental Philosophy Review* 38: 89–123

SONNA, V. (2009) “La doctrina del sueño de Sócrates. Acerca de la noción de logos en el Teeteto" en *SINTESIS.* Nro. 2, año 2, Facultad de Filosofía y Humanidades, U.N.C, pp. 108-119.

SONNA, V. (2012) “El agón como el problema platónico: una lectura deleuziana”, en *Actas del VI Coloquio internacional ΑΓΩΝ: Competencia y cooperación.* Universidad de la Plata, Buenos Aires, pp. 736-746.

SONNA, V. (2014a) “Deleuze lector de Platón: El simulacro y el problema del eídolon.” en *Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 38, pp. 201 - 223.

SONNA, V. (2014b) “La reversión deleuziana del platonismo y la teoría estoica de la causalidad” enMs., Bieda, E. (ed) *Diálogos interepocales*. Buenos Aires, Rhesis.

SPANGERBERG, P., DIAZ, M.E. (2011) (trad.) *Gorgias. Sobre el no ser.* Buenos Aires, Winograd.

SPINASSI, M.A. (2014) “El Extranjero de Elea y la “sofística de noble linaje” (Platón, Sofista 230 E5-231 B8)” en *Exemplaria Classical Journal of Classical Philology* 18, pp. 29-46

TANER, E. (2005) *The place of human subject in Foucault’s and Deleuze’s philosophies.* A thesis submitted to the graduate school of social sciences of Middle East Technical University, Turkey.

TAYLOR, CH. (1984) “Philosophy and its history” en R. Rorty, Q. Skinner, J.B. Scheenwind (1984).

TORRES, G. M. (2012) “Elementos para una reconstrucción del problema del conocimiento en la lectura deleuziana de Nietzsche” en *Nuevo itinerario, revista digital del filosofía*. Vol VII, Resitencia, pp. 1-18.

TREVASKIS, J. R. (1955) “The Sophistry of Noble Lineage (Plato, "Sophistes 230a5-232b9") en *Phronesis*, Vol. 1, No. 1 pp. 36-49

TRIAS, E. (1994) “Nietzsche y la religión del espíritu” en *Taula*, pp. 21-22.

TSOUNA, V. (2004) *The epistemology of the cyrenaic school.* Cambridge, Cambridge University Press.

VAN DER BRAAK, A. (2011) *Nietzsche and Zen*. New york, Lexintong.

VATTIMO, G. (1980) *Le avventure della differenza*. Milano, Garzanti.

VERNANT, J.P. y VIDAL-NAQUET, P. (1982) *Mythe et tragédie en Grèce ancienne.* París, F. Maspero.

VERNANT, J.-P. (1993) (ed.) *El hombre griego.* Madrid, Alianza.

VERSTRAETEN P. (2003) “De l´image de la pensée à la pensée sans image” en Th, Lenanin (ed) *L´image. Deleuze, Foucault, Lyotard,* pp. 65-95. Paris, Vrin.

VIDAL NAQUET, P., AUSTIN, M. (1986) *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, trad.

T. de Lozoya. Barcelona, Paidós
VIDAL-NAQUET, P. (1983) *The black hunter. Forms of thought and forms os society in the greek world.* London, The John Hopkins University Press.
VIDAL-NAQUET, P. (1992) "La sociedad platónica de los diálogos: esbozo de un estudio prosopográfico" en *La democracia griega, una nueva visión*, trad. M. Llinares García. Madrid, Akal, pp. 74-93, [1ª ed., Paris, 1984].
VIDAL-NAQUET, P. - AUSTIN, M. M. (1977) *Social History of Ancient Greece*. London, Batsford Academic and Educational LTD. [Primera edición: 1972]
VLASTOS, G. (1981) "The individual as an Object of Love in Plato" en *Platonic studies. Princeton: Princeton University Press, pp 1-42.*
VOLPI, F. (2011) *El nihilismo,* trad. C.I. del Rosso y A. Vigo. Buenos Aires, Biblos.
WATSON SCHIPPER, E. (1965) "Souls, Forms, and False Statements in the Sophist" en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 15, No. 60 , pp. 240-242.
WHEELER III, S. C. (1999)"Derrida's Differance and Plato's Different" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, No. 4 , pp. 999-1013.
WHITAKER, C. (1996) *Aristotle's* De Interpretatione*: Contradiction and Dialectic*, Oxford: Oxford University Press.
WHITE, N.P. (1979) *A companion to Plato's Republic.* Indiana, Hackett.
WIELAND, W. (1991) "La crítica de Platón a la escritura" *Methexis I*V, p. 19-37. Trad. Vigo, Alejandro G.
WIELAND, W. (1988) "La actualidad de la Filosofía antigua" en *Méthexis* I, 3-16.
WILLIAMS, J. (2003) *Deleuze´s Difference and repetition*: *a critical introduction and guide*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
WILLIAMS, J. (2008) *Deleuze´s Logic of sense*: *critical introduction and guide*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
WITTGENSTEIN, L. (1999) *Investigaciones filosóficas,* trad. A. García Suarez y U. Moulines. Barcelona, Altaya.
WITTGENSTEIN, L. (1986) *Diario filosófico* (1914-1916), trad. J. Muñoz e I. Reguera. Barcelona, Planeta Agostini.
WOLFF, F. (1992) "*Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme*" en Cassin, B. (ed) *Nos grecs et leurs modernes*. Paris, Éditions du se*uil.*
WINDELBAND (1955) *Historia de la filosofía antigua.* Buenos Aires, Nova.
WOODRUFF, P. (1992), "Plato's early theory of knowledge", en Benson, H.H. (ed.) *Essays on the philosophy of Socrates*. Oxford, Oxford University Press.
YATES, P. (2008) "The Three Metamorphoses and Philosophy", en J. Luchte (ed.) *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra: Before Sunrise*. New York, Continuum.
ZHMUD, L. (1983) "Plato as 'Architect of Science'" en *Phronesis,* Vol. 43, Nº 3, pp. 211-244.
ZOURABICHVILI, F. "Six notes on the percept" en P. Patton (ed.) *Deleuze: a crtical reader.* Oxford, Blackwell.
ZUCKERT, C. (1996) *Postmodern Platos.* Chicago, The University of Chicago Press.